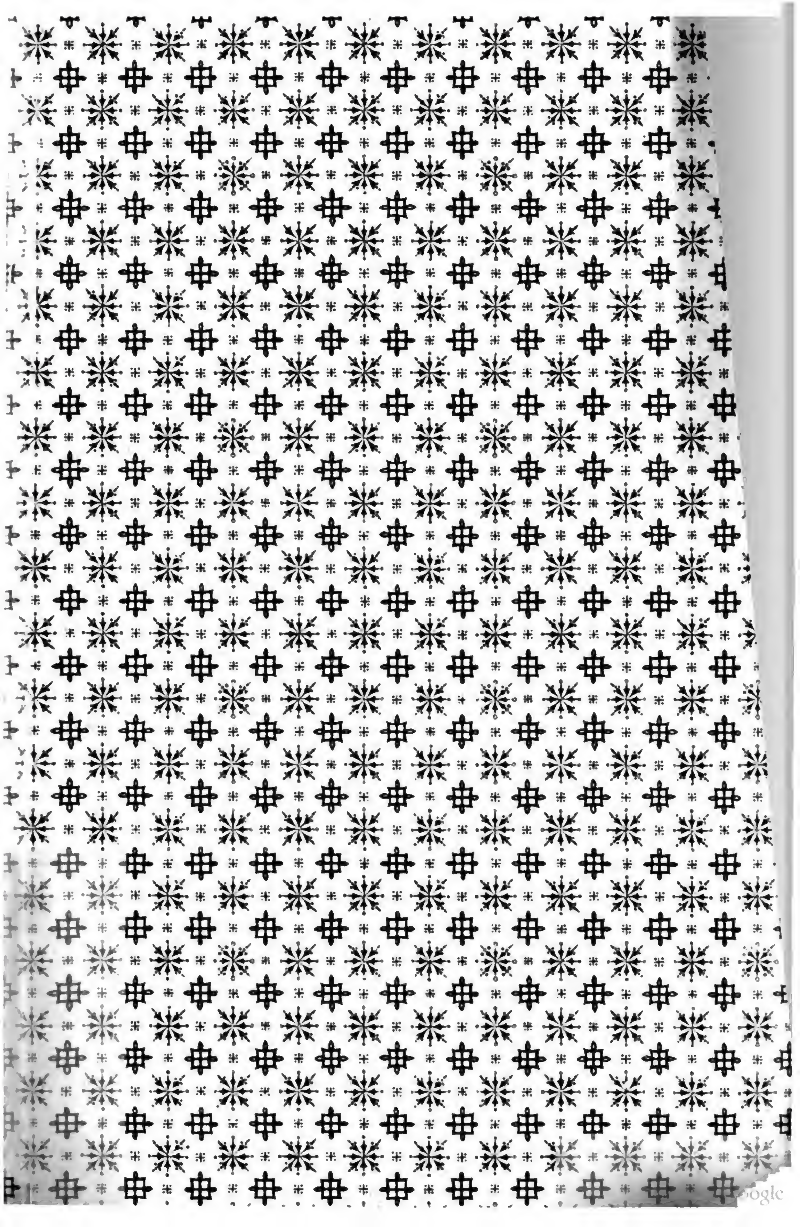
Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie

Friedrich Ueberweg, Max Heinze

Digitized by Google



Digitized by Google

Digitized by Google

Ø

Friedrich Ueberwegs
Grundriſs
der
Geschichte der Philosophie

Zweiter Teil

Die mittlere oder die patristische und scholastische Zeit

Neunte, neu bearbeitete, mit einem Philosophen- und Literatoren-Register versehene Auflage

herausgegeben

von

Dr. Max Heinze
ordentl. Professor der Philosophie an der Universität Leipzig

EMS

Berlin 1905
Ernst Siegfried Mittler und Sohn
Königliche Hofbuchhandlung
Kochstraſse 68–71

Digitized by Google

Friedrich Ueberwegs

Grundrifs

der

Geschichte der Philosophie

der patristischen und scholastischen Zeit

Neunte, neu bearbeitete, mit einem Philosophen- und Literatoren-Register versehene Auflage

herausgegeben

von

Dr. Max Heinze
ordentl. Professor der Philosophie an der Universität Leipzig

Berlin 1905
Ernst Siegfried Mittler und Sohn
Königliche Hofbuchhandlung
Kochstrafse 68—71

Digitized by Google

Alle Rechte aus dem Gesetze vom 19. Juni 1901
sowie das Übersetzungsrecht sind vorbehalten.

98337

Digitized by Google

Vorwort.

Was an Arbeiten über die patristische und scholastische Philosophie in den letzten sechs Jahren erschienen ist, hat nach Möglichkeit Aufnahme und Verwertung in dieser neuen Auflage gefunden. Tiefergreifende Veränderungen vorzunehmen, war keine Veranlassung.

An Stelle des Herrn Professor Dr. Wehofer, der für die achte Auflage die Paragraphen über die volle Ausbildung und Verbreitung der Scholastik durchgesehen und ergänzt hatte, ist nach dessen leider viel zu früh erfolgtem Ableben Herr Professor Dr. Baumgartner in Breslau bereitwilligst auch für den erwähnten Teil eingetreten, so daſs dieser jetzt die ganze Scholastik bearbeitet hat. — Für seine mühevolle Mitarbeit, die dem Grundriſs zugute kommt, sage ich ihm den aufrichtigsten Dank.

Leipzig, im November 1904.

Dr. Max Heinze.

Digitized by Google

Inhaltsverzeichnis.

Die Philosophie der christlichen Zeit.

Digitized by Google

Digitized by Google

§ 1. Die religiösen Tatsachen, Vorstellungen und Gedanken des **Christentums** haben auch der **philosophischen Forschung** bis in die jüngste Zeit viele neue und bedeutende Anregungen gegeben, ihr manche schwierigen und wichtigen Fragen gestellt. — Das philosophische Denken richtete sich in der christlichen Zeit während des Mittelalters vorzugsweise auf die theologischen, kosmologischen und anthropologischen Voraussetzungen der biblischen Heilslehre, deren Fundament in dem Bewufstsein des Gesetzes, der Sünde, der Gnade und der Erlösung liegt.

Von der Philosophie der christlichen Zeit überhaupt handeln: Heinrich Ritter, Die christl. Philos., 2 Bde., Götting. 1858—1859. C. Sanseverino, Philos. christ. cum antiqua et nova comparata, Neap. 1862 ff.; dass. in compendium redacta, 2 voll., Neap. 1868; ders., Elementa philosophiae christ., Neap. 1864. Heinr. v. Stein, Sieben Büch. zur Gesch. des Platonism., Götting. 1862—1875, 3. T.: Verh. des Platonismus zur Philos. d. christl. Zeiten. Vgl. die ausführlichere Darstellung in Ritters Gesch. der Philos., Bd. V ff., Hamb. 1841 ff., wie auch die betreffenden Bände der oben, T. I, 9. A., S. 9 ff. angeführten Werke von Brucker, Buhle, Tennemann, Hegel, Marbach, Erdmann, Lewes u. a. Auch mag hier J. G. Mufsmann, Grundr. der allgem. Gesch. der christl. Philos., Halle 1830, genannt sein. Zu erwähnen sind auch die dogmen- und kirchengeschichtlichen Werke von Mosheim, Münscher, Augusti, Neander (neben der Kirchen- u. Dogmengesch. insbes. auch die Vorlesungen üb. Gesch. der christl. Ethik, hrsg. von D. Erdmann, Berl. 1864), Gieseler, Ldw. Frdr. Otto Baumgarten-Crusius, Hase, Klee, K. R. Hagenbach, Baur, Niedner, Böhringer, Phil. Schaff, Frdr. Nitzsch (Dogmengesch. I. B., Berl. 1870), Thomasius, Kurz, Herzog, Hergenröther, R. Rothe, Wilh. Moeller, Lehrb. der Kirchengesch., neu bearb. von Hans v. Schubert, namentlich Ad. Harnack, Lehrb. der Dogmengesch., 1. Bd.: D. Entstehung des kirchl. Dogmas, 2. u. 3. Bd.: Die Entwickelung des christlichen Dogmas, Freib. i. Br. 1886—1890, 3. Aufl. 1894—1897, auch ins Englische übersetzt; ders., Grundrifs der Dogmengesch., I u. II, 1889, 1991, 2. Aufl. 1893. Harnack räumt bei dem Bildungsprozefs des kirchlichen Dogmas dem Hellenentum einen gröfseren Einflufs ein, als es sonst in der Regel geschehen war. Wenn er auch hier und da etwas zu weit geht, so ist es doch sehr wertvoll, dafs diese Seite einmal in helles Licht gestellt wurde. Ungerechtfertigten Angriffen gegenüber, als ob er das fertige katholische Dogma vollständig mit dem Hellenismus identifizierte, hebt er hervor (Theol. Lit. Zt., 1886, S. 165 ff.), er habe bei der Entstehung des Dogmas jedem Element das Seine zu geben versucht, dem Alten Testamente, dem Urchristentum, dem Neuen Testamente als Kanon, der Glaubensregel, dem Griechentum. Er habe dies komplizierte Verhältnis, in welchem der Katholizismus mit seinem Dogma zum Gnostizismus gestanden habe, abgewogen und von einem halben Sieg des Hellenismus im Katholizismus gesprochen und weiter gezeigt, wie sich das Dogma in jener wunderbaren Weise entwickelt habe, dafs einerseits die griechischen Elemente noch gesteigert worden seien, anderseits nun erst das Urchristentum durch das Medium des neutestamentlichen Kanons und der Glaubensregel eingewirkt habe. Frdr. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 3. Aufl., Halle 1893. R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 1. u. 2. Hälfte, Lpz. 1895, 1898. A. Dorner, Grundrifs der Dogmengeschichte, Entwicklungsgeschichte der christl. Lehrbildungen, Berl. 1899. Ferner Dorners (des Vaters) Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, Stuttg. 1839, 2. Aufl. 1845—1853, Baurs christl. Lehre

Digitized by Google

von der Versöhnung, Tübing. 1838, christl. L. von der Dreieinigkeit u. Menschwerd. Gottes, Tübing. 1841—1843, Alb. Ritschls Gesch. der L. von der Rechtfertig. u. Versöhnung, 1870 ff., 2. Aufl., Bonn 1881 f., und manche andere theol. Schriften. Auf eine naturphilos. Frage geht: Jan de Vasconcellos, Quid de vi vitali patres aut doctores ecclesiae senserint, diss., Rost. 1868. Die philosophische Theologie betrifft: Fil. Capozza, Sulla filosofia dei padri e dottori della chiesa e in ispecialità di S. Tommaso, Napoli 1868. Eine Geschichte der christlichen Sitte gibt H. J. Bestmann, Bd. I: Die sittl. Stadien in ihrer geschichtlichen Entwickl., II, 1 u. 2: Die kathol. Sitte, Nördling. 1880—1885, ferner W. Gafs, Gesch. der christl. Ethik, Bd. 1 bis zur Reformat., Berl. 1881. Chr. Ernst Luthardt, Gesch. der christl. Ethik, 1. Hälfte: Gesch. der Eth. vor der Reformat., 2. Hälfte: Gesch. der christl. Ethik seit der Reformat., Lpz. 1888, 1893. — E. Norden, Die antike Kunstprosa vom 6. Jahrh. v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance, 2 Bde., Lpz. 1898 (S. 451—654). Anathon Aall, Geschichte der Logosidee in der christl. Literatur (2. Teil von: Der Logos. Geschichte seiner Entwickl. in der griech. Philos. u. der christ. Lit.), Lpz. 1899, s. Grundr., I. Teil, 9. Aufl., S. 34. Der Titel zu weit, da die Lehre vom Logos hinter Origenes nur in einem kurzen Überblick, und zwar nur bis zu Luther gebracht wird. Ausführlich behandelt ist die erste christliche Logosophie, Paulinismus usw., sodann das Johannes-Evangelium. Vgl. die Rezension von H. Lüdemann, A. f. G. d. Ph., 16, S. 547—561. J. M. Robertson, Christianity and mythology, Lond. 1900.

Von grofsem Werte auch für die Kenntnis der christlichen Philosophie ist die Real-Encyclopädie für protestantische Theologie und Kirche, in Verbind. mit vielen protestant. Theologen u. Gelehrten hrsg. von Dr. Herzog, 22 Bde., Hamb. u. Gotha 1854—1868, 2. durchgängig verbesserte u. vermehrte Aufl. von J. J. Herzog u. G. L. Plitt, nach deren Tode von Alb. Hauck, Lpz. 1877—1888, 3. Aufl., hrsg. von Hauck, Lpz. von 1896 an. Von katholischer Seite: Heinr. Jos. Wetzer u. Bened. Welte, Kirchen-Lexikon oder Encyclopädie der kathol. Theol. und ihrer Hilfswissenschaften, 12 Bde., Freib. i. Br. 1846—1860, 2. Aufl., begonnen von Kard. Jos. Hergenröther, fortgesetzt von Frz. Kaulen, 1882 ff. Ferner sind hier als sehr wertvoll zu erwähnen: A Dictionary of Christian Biography, ed. by Will. Smith and Henry Wace, 4 Bde., Lond. 1877—1887. Der theologische Jahresbericht unter Mitwirkung von Böhringer, Lüdemann, Krüger u. a., zuerst hrsg. von B. Pünjer, Lpz. von 1882 an, nach dessen Tode von R. A. Lipsius und später von H. Holtzmann, jetzt von G. Krüger u. W. Köhler. Daraus Sonderabdruck: Bibliographie der theologischen Literatur, Braunschweig. Theologische Litteraturzeitung, hrsg. von A. Harnack u. E. Schürer, Lpz. 1876 ff. (hier mehrfach benutzt).

§ 2. Auf die Urzeit des Christentums, in welcher die Dogmen gebildet wurden, folgt im Mittelalter die Periode der vorwiegenden Ausbildung des Bewufstseins von dem Gegensatze zwischen Gott und Welt, Heiligkeit und Sünde, Priestern und Laien, Kirche und Staat, überhaupt von dem Gegensatze, in welchem der menschliche Geist gegen Gott, in sich selbst und zu der Natur stehe, mithin von seiner Gebundenheit, dann in der Neuzeit die Periode der vorwiegenden Ausbildung des Bewufstseins von der aus den Gegensätzen wiederhergestellten Einheit, mithin von der Versöhnung und Freiheit des Geistes.

Das philosophische Denken steht in der patristischen Periode mit dem theologischen noch in der engsten Einheit und wirkt nicht unwesentlich mit bei der Dogmenentstehung, tritt dann als Scholastik in den Dienst der Theologie zu dem Zweck, den im wesentlichen bereits vorhandenen dogmatischen Lehrinhalt durch logische Anordnung und Begründung, mit Hilfe philosophischer Lehren des vorchristlichen Altertums, namentlich der aristotelischen, auf eine wissenschaftliche Form zu bringen. Die arabische und jüdische Philosophie, die nicht ohne Einflufs auf die christliche geblieben sind, entwickeln sich grofsenteils aus aristotelischen und neuplatonischen Anschauungen.

Digitized by Google

Die Philosophie der Neuzeit gelangt schon von Zeiten der Renaissance an mehr und mehr nach Form und Inhalt zur Selbständigkeit, indem sie sich allmählich einesteils von der christlichen Theologie, anderenteils von der antiken Philosophie unabhängiger gemacht hat, und unterscheidet sich dadurch wesentlich von der mittelalterlichen Spekulation.

Die Abgrenzung des Stoffes der Geschichte der Philosophie gegen den der Geschichte der Theologie hat in der patristischen und scholastischen Periode, die Abgrenzung gegen den der Geschichte der Naturwissenschaften besonders in der neueren Zeit bei der tatsächlichen engen Verflechtung nicht geringe Schwierigkeit; doch liegt in der Definition der Philosophie als der Wissenschaft von den Prinzipien (s. Bd. I, 9. Aufl., S. 1ff.) ein Kriterium von zureichender Strenge. Eine Betrachtung der religiösen und theologischen Grundlagen mufs der Darstellung der Philosophie der altchristlichen Zeit einleitend vorangehen, und die Darstellung der Anfänge christlicher Philosophie selbst mufs, wenn nicht der lebendige Organismus jener religiösen Gedankenbildung nach der fremdartigen Norm der später erfolgten Ablösung einer „theologia naturalis" von der „theologia revelata" willkürlich zerschnitten werden soll, die fundamentalen dogmengeschichtlichen Bestimmungen mitaufnehmen. Nur so wird ein Einblick in die Genesis und den Zusammenhang der christlichen Gedanken möglich.

In der Polemik gegen Juden und Hellenen, gegen Judaisten, Gnostiker und Häretiker aller Art hat das kirchliche Dogma sich gestaltet und entfaltet, indem das philosophische Denken zur Entwicklung der Kirchenlehre erheblich mitwirkte, und zwar vor dem nicäischen Konzil zur Ausbildung der Grundlehren, nach diesem zu deren Fortbildung zum umfassenden Dogmenkomplexe. Noch Augustin gewann das Neue und Eigentümliche in seiner Lehre durch den innern und äufsern Kampf gegen die Richtung der Neuplatoniker, so viel er auch von diesen selbst nahm, der Manichäer, der Donatisten und Pelagianer. Nachdem aber die Kirchenlehre bereits zum Dogmenkomplex sich entfaltet hatte und zu festem Bestande gelangt war, blieb als Werk der Schule die Systematisierung und Bewahrheitung derselben vermittels der entsprechenden Umbildung der antiken Philosophie übrig; hierin lag die Aufgabe der Scholastik. Zwar ist der Gegensatz zwischen Patristik und Scholastik kein absoluter, da auch schon in der patristischen Zeit allmählich mehr und mehr in dem Mafse, wie das Dogma bereits zur Ausbildung gelangt war, das Denken zu dessen Anordnung und Begründung dienstbar, und anderseits in der scholastischen Periode das Dogma noch nicht in jedem Betracht abgeschlossen war, sondern eine gewisse durch das theologisch-philosophische Denken vermittelte Fortbildung erfuhr. Aber diese Relativität hebt den Unterschied der Perioden nicht auf, sondern beweist nur, was sich im einzelnen nicht bestätigt findet, dafs einerseits die Anfänge des scholastischen Typus des Philosophierens bis in die Zeit der Kirchenväter zurückreichen, wie namentlich schon Augustin an mehreren Stellen das scholastische Prinzip ausgesprochen hat, dafs man das, was man mit der Gewifsheit des Glaubens bereits festhalte, auch mit dem Lichte der Vernunft solle zu erkennen streben, während er in der Schrift de vera religione c. 5 die Einheit der Philosophie mit der wahren Religion behauptet und auch den Weg durch Vernunft zum Glauben nicht ausschliefst, und dafs anderseits die hervorragendsten Scholastiker immer noch in einem gewissen, obschon geringeren Mafse als Väter der Kirche und Kirchenlehre angesehen werden müssen, wie Thomas von Aquino u. a., wie denn auch einzelne kirchlich diesen Ehrentitel führen (vgl. unten § 6).

Digitized by Google

Erste Periode der Philosophie der christlichen Zeit.

Die patristische Philosophie.

§ 3. Die patristische Periode ist die Zeit der Genesis der christlichen Lehre. Sie läfst sich von der apostolischen Zeit bis auf die Zeit Karls des Grofsen herabführen und in zwei Abschnitte zerlegen, welche sich durch das Konzil zu Nicäa (325 n. Chr.) gegeneinander abgrenzen, nämlich die Zeit der Genesis der Fundamentaldogmen, in welcher die philosophische Spekulation mit der theologischen in untrennbarer Verflechtung steht, und die Zeit der Fortbildung der kirchlichen Lehre auf Grund der feststehenden Fundamentaldogmen, in welcher die Philosophie als ein die bereits fixierten Fundamentaldogmen rechtfertigender und bei der ferneren Dogmenbildung mitwirkender Faktor sich von der dogmatischen Lehre selbst abzuzweigen beginnt.

Jahresberichte über die Kirchenväter und ihr Verhältnis zur Philosophie von P. Wendland, Arch. f. Gesch. d. Philos. von 1888 (1886) an, später für 1893—1900 von H. Lüdemann. M. Heinze, seit 1887 C. Sittl, im Jahresber. üb. d. Fortschritte der klass. Altertumswissensch., hrsg. von C. Bursian, nach dessen Tode von I. Müller. A. Ehrhard, Die altchristl. Literatur u. ihre Erforschung seit 1880. I. (1880—1884), 1884—1900, 1. Abteil. Die vornikänische Litteratur, in Strafsburger Theol. Studien, Freib. i. Br. 1894, 1900. (Sehr genaue Literaturangabe mit Orientierung über den Inhalt der einzelnen Schriften und Abhandlungen.)

Nachdem schon früh die Werke einzelner Kirchenväter gedruckt worden waren und besonders Desiderius Erasmus (der von 1467—1536 lebte) sich durch seine (zu Basel erschienenen) Ausgaben des Hieronymus, Hilarius, Ambrosius und Augustinus um die Patrologie verdient gemacht hatte, wurden, zumeist von seiten geistlicher Orden, Gesamtausgaben veranstaltet, von denen die früheren besonders die weniger umfangreichen Werke enthielten, die späteren immer mehr nach Vollständigkeit strebten. U. a. sind hier zu nennen: Margarinus de la Bigne (Par. 1575—1579; 6. ed. 1654, 17 voll. fol.); Andr. Gallandius (Venet. 1765—1781, 14 voll. fol.); J. P. Migne, Patrologiae cursus completus, Ser. I: Eccl. Graecae, 162 Tom. (mit lat. Übersetzung) 4. (bis zum 9. Jahrh.), Par. 1857—1866; Ser. II: Eccl. Latinae, 221 Tom. (bis zum 13. Jahrh.), Par. 1840—1857. Fortgesetzt von Horoy, Medii aevi biblioth. patrist. s. patrologia ab a. 1216 usque ad conc. Trid. temp., Par. 1879 ff. (wird noch fortgesetzt). Auf Werke aus den ersten drei Jahrhunderten beschränkt sich die Ausgabe von Grabe (Spicilegium patrum et haereticorum saec. I—III, Oxon. 1698—1700, 2. ed. ib. 1714), wie auch Bunsen, Analecta Ante-Nicaena (in dem umfassenderen Werke: Christianity and Mankind, Lond. 1854). Cf. Routh, Reliquiae sacrae, sive auctorum fere jam perditorum sec. tertii fragm. quae supersunt, Oxon. 1814 sqq., 2. ed. ib. 1846—1848. J. B. Card. Pitra, Spicilegium Solesmense complectens sanct. patrum scriptorumque eccles. anecd. hactenus opera, 4 Tom., Par. 1852—1859; ders., Analecta sacra, Vol. I, Par. 1876, Vols. II, III, IV: Patres Antenicaeni, Par. 1883 u. 1884, Vol. VIII, 1882. Wertvoll sind die Ausgaben in dem Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, editum consilio et impensis academiae litt. Caesareae Vindobonensis, von 1866 an. S. bei den einzelnen lateinischen Kirchenvätern. Mit 1897 ist eine Sammlung der griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrh. begonnen worden, herausgegeben von der Kirchenväterkommission der Königl. Preufs.

Digitized by Google

Akad. d. Wissensch. Archiv für diese Ausgabe ist seit 1897 die neue Folge der Texte u. Untersuchungen zur Gesch. der altchristlichen Literatur, hrsg. von Osc. v. Gebhardt u. Ad. Harnack, auch unter dem Titel: Archiv f. d. älteren christl. Schriftsteller in der Ausgabe der Kirchenväterkommission der Königl. Preufs. Akad. d. Wissensch. Bis jetzt Werke des Hippolytos, Origenes, Eusebius, der Dialog des Adamantius, Oracula Sibyllina, das Buch Henoch erschienen. St. patrum opuscula selecta ad usum praesert. studiosorum theol. ed. — Hnr. Hurter, Innsbr. 1868 ff. (die griech. in lat. Übersetzung). Auszüge und Chrestomathien lieferten Rösler (Bibliothek der Kirchenväter, 10 Bde., Lpz. 1776—1786), Augusti (Chrestomathia patristica, Lips. 1812), Gersdorf (Bibl. patr. eccl. lat. selecta, Lips. 1835—1847) und andere. Eine deutsche Übersetzung: Bibliothek der Kirchenväter, Auswahl der vorzüglichsten patristischen Werke in deutscher Übers. unter Oberleitung von F. X. Reithmayr u. Thalhofer (über 400 Bändchen), Kempten 1869—1888, nachdem die „Deutsche Vätersammlung", die ursprünglich alle Schriften der VV. bringen sollte, ebd. 1838—1851, mit dem 38. Bde. zu erscheinen aufgehört hatte. Patrologia Syriaca complectens opp. omnia patrum etc., accur. R. Graffin, P. I: Ab initiis usque ad a. 350, Tom. I, ed. J. Parisot, Par. 1895.

Thom. Ittig, De bibliothecis et catenis patrum, Lips. 1707, Schediasma de auctoribus qui de scriptoribus ecclesiasticis egerunt, ibid. 1711. Car. Tr. Gottl. Schönemann, Biblioth. hist. lit. patrum latinorum a Tertull. usque ad Greg. M. et Isidorum Hisp., Tom. I, II, Lips. 1792—1794. Busse, Grundr. der christl. Lit., Münster 1828. J. G. Dowling, Notitia scriptorum S. Patrum aliorumque veteris ecclesiae monumentorum, quae in collectionibus anecdotorum post annum Chr. MDCC in lucem editis continentur, Oxonii 1839. Richardson, The Antinicen-Fathers, Bibliographic Synopsis, Buffalo 1887. Vgl. auch Engelmann, Biblioth. script. class., 8. Aufl., umfassend die Lit. v. 1700—1878, neu bearb. von Dr. E. Preufs, 1. Abt., Scriptores graeci, Lpz. 1880, 2. Abt., Scriptores latini, 1882.

O. Harnack, Geschichte der altchristl. Litteratur bis Eusebius. 1. Teil: D. Überlieferung und der Bestand bearbeitet unter Mitwirkung von E. Preuschen, Lpz. 1893. In diesem Teil wird möglichst genau vorgeführt, was von den Christen in den drei ersten Jahrh. geschrieben worden ist, was wir noch besitzen und wie es auf uns gekommen ist. 2. Teil: Die Chronologie, 1. Bd.: Die Chronologie der Litteratur bis Irenäus, ebd. 1897 (Harnack ist hier vielfach konservativer als in seinen früheren Zeitbestimmungen), 2. Teil: Von Irenäus bis Eusebius, 1904. Ch. Th. Cruttwell, A litterary history of early christianity, 2 voll., Lond. 1893.

Gust. Krüger, Geschichte der altchristlichen Litteratur in den ersten drei Jahrhunderten, 1. u. 2. Aufl., Frb. u. Lpz. 1895 (Grundrifs der theolog. Wissenschaften, II. Reihe, 3. Bd.); ders., Nachträge dazu, ebd. 1897. O. Zöckler, Gesch. der theol. Literat. (Handb. d. theol. Wissensch.), Gotha 1890. J. Dräseke, Gesammelte patrist. Untersuchungen (schon früher einzeln erschienen), Altona 1889. Frdr. Spitta, Zur Gesch. u. Litteratur des Urchristentums, 3 Bde., Gotting. 1893—1901.

Möhlers Patrologie, Bd. I (die drei ersten Jahrh.), hrsg. von F. X. Reithmayr, Regensb. 1840. Institutiones patrologiae concinnavit Jos. Fessler, Innsbr. 1850—1851 (bis auf Gregor d. Gr.), wieder hrsg. von B. Jungmann, ebd. 1890 ff. Deutinger, Geist der christl. Überlieferung, Regensb. 1850—1851 (bis auf Athanasius). Ferd. Christ. Baur, Das Christenthum der 3 ersten Jahrh., 2. A., Tübing. 1860; Die christl. Gnosis oder Religionsphilos., Tübing. 1835. E. de Pressensé, Histoire des trois premiers siècles de l'église, Par. 1858 ff., deutsch von E. Fabrarius, 6 Teile, Lpz. 1862—1877 (eine populäre Darstellung), 2. Aufl. 1887—1889, 3 Bde., in welchen auch über die apostol. Väter und die Gnostiker gehandelt wird. C. Werner, Gesch. der apologet u. polem. Litteratur d. christl. Theol., Schaffhausen 1861 ff. Jam. Donaldson, A critical hist. of Christ. lit. and doctrine from the death of the Apostles to the Nicene Council, I—III, Lond. 1865—1866, 1. Bd. in 2. Aufl. 1874. Joh. Alzog, Grundr. der Patrologie oder der älteren christl. Litterärgesch., Freib. i. Br. 1866, 4. Aufl. ebd. 1888. J. Nirschl, Lehrb. der Patrologie u. Patristik, Bd. 1—3, Mainz 1881—1885. Carl van Endert, Der Gottesbeweis in der patrist. Zeit mit bes. Berücks. Augustins, Diss., Würzb. 1869. Ignaz Stahl, Die natürl. Gotteserk., aus der Lehre der Väter dargestellt, Regensb. 1869. Anet, La notion du Logos dans la philos. grecque, dans St. Jean et dans les pères apologètes, Liège 1875. J. Réville, La notion du Logos dans le quatrième évangile et dans les œuvres de Philon, Par. 1881. Roderfeld, Die kathol. L. v. d. natürl. Gotteserkenntnis u. d. platon.-patrist. u. d. aristotel.-scholast. Erkenntnistheorie, in: Theol. Quartalsschr., Bd. 63, S. 77—136, 187—249. Fr. Overbeck, Üb.

Digitized by Google

die Anfänge der patrist. Litteratur, in: Hist. Ztschr., N. F., 12. Bd., 1882, S. 417—472. Ad. Hausrath, Die Kirchenväter des 2. Jahrh., in: Kleine Schriften religionsgesch. Inhalts, Lpz. 1883, S. 1—136, s. dagegen H. Ziegler, Licht u. Schatten in der christl. K. des 2. Jahrh., in: Ztschr. f. wiss. Th., 1884, S. 394—415. Vgl. Gust. Teichmüller, Aristot. Forschungen, III: Gesch. des Begr. der Parusie, Halle 1873, auch einzelne Abschnitte in dessen Studien zur Gesch. der Begr., Berl. 1874. Carl Siegfried, Philon v. Alexandria als Ausleger des A. T. an sich selbst und nach seinem geschichtl. Einfluss betrachtet, Jena 1875. K. F. A. Kahnis, Über d. Verh. der alten Philosophie zum Christenthum, Lpz. 1884. O. Bardenhewer, Patrologie, Freib. 1894, 2. A., 1901 (sehr genau und zuverlässig). O. Grillnberger, Studien zur Philos. d. patrist. Zeit, Jahrb. f. Philos. und spekul. Th., III, S. 140—161, 260—269. M. Wolff, Credo ut intelligam: Short studies in early greek philosophy and its relation to Christianity, ed. and revis. by R. M. Benson, Lond. 1891. A. Harnack, Gesch. der L. der Seligkeit allein durch den Glauben, Ztschr. f. Theol. u. K., 1891, S. 82—178. F. Grimont, Les premiers siècles du Christianisme, Tours 1900. Freppel, Les origines du Christianisme, 2 voll., Par. 1903. — S. auch P. Monceaux, Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe, 2 voll., Par. 1902.

Alb. Stöckl, Gesch. der Philosophie der patrist. Zeit, Würzb. 1859; ders., Geschichte der christl. Philosophie zur Zeit der K.-Väter, Mainz 1891 (zum Teil identisch mit dem Früheren).

Johann Huber, Die Philosophie der Kirchenväter, Münch. 1859. Vgl. auch W. Christ, Griech. Lit.-Gesch. bis auf Justinian.

Für die lateinische Patristik sind zu vergleichen: W. S. Teuffel, Gesch. der röm. Litteratur, Lpz. 1870, 4. Aufl., bearb. von Schwabe, 1882. M. Schanz, Röm. Litteraturgeschichte in Iw. Müllers Handb. d. klassisch. Altertumskunde, Münch., 3 Bde., 1890—1900, 1. u. 2. Bd. 2. Aufl. 1898, 1900. Das wertvolle Werk von Ad. Ebert: Allgem. Gesch. der Litteratur des Mittelalters im Abendl., 1. Bd.: Gesch. der christl. latein. Litteratur von ihren Anfängen bis z. Zeitalter Karls d. Gr., Lpz. 1874, 2. Aufl., ebd. 1889 (den 2. Bd. s. weiter unten). F. Botton, Les pères de l'église latine, extraits de ses principaux ouvrages, Par. 1884.

Auf die Lehre von der Auferstehung gehen: W. Haller, Die Lehre von der Auferstehung des Fleisches bis auf Tertullian, Ztschr. f. Theol. u. Kirche, 1892, S. 273 ff. Al. Chiappelli, La dottrina della resurrezione della carne nei primi secoli della chiesa, Napoli 1894. G. Scheurer, Das Auferstehungsdogma in der vornicäischen Zeit, Würzb. 1896.

Das Sprachliche behandeln: L. Montant, De ratione, qua Christiani theologi linguam Graecorum philosophorum suae philosophiae accommodarint, Par. 1878. G. Koffmane, Geschichte des Kirchenlateins, 1. Bd.: Entstehung u. Entwicklung des Kirchenlateins bis auf Augustinus-Hieronymus, 1. u. 2. Heft, Bresl. 1879, 1881.

§ 4. Das religiöse Bewufstsein von dem Gegensatz zwischen Heiligkeit und Sünde hat unter den Völkern des Altertums zumeist das israelitische gehegt; aber sein sittliches Ideal war an das Ritualgesetz gebunden, und die Offenbarung Gottes erschien ihm als beschränkt auf das auserwählte Volk der Kinder Abrahams. Die Aufhebung der rituellen und nationalen Schranken des sittlich-religiösen Lebens wurde vorbereitet zumeist durch die alexandrinische Religionsphilosophie, welche als Vermittlung zwischen jüdischen Lehren und hellenischer Philosophie anzusehen ist, aber erst vollzogen durch das Christentum.

Zu der Zeit, als die griechische Kultur die geistige Abgeschlossenheit und die Römerherrschaft die politische Selbständigkeit der Völker aufgehoben hatte, trat im Christentum der Realität des Weltreichs die Idee eines Gottesreichs gegenüber, welches auf Herzensreinheit beruhe. Der Boden für das Christentum war das Judentum mit

Digitized by Google

seinem Glauben an den einen Gott, welcher Glaube freilich auch in der griechisch-römischen Welt zu finden war, wenn auch nicht so sicher stehend und so allgemein verbreitet. Aber als Produkt der geschichtlichen Entwicklung, soweit wir ihr nachkommen können, läfst sich das Christentum nicht erklären; es gehörte zu seiner Entstehung die einzigartige Persönlichkeit des Stifters, die ebensowenig wie jede andere eigentümlich schöpferische Persönlichkeit durch Abstammung und sonstige äufsere Bedingungen ganz verständlich gemacht werden kann, wenn man ihr auch in mancher Beziehung geschichtlich nahe kommt.

Jesus Christus, in dem sich Gottheit und Menschheit auf das innigste durchdrangen, erkannte sich als Sohn Gottes, und alle ihm innerlich Gleichen sollten Söhne Gottes sein. Die echt jüdische Messiasidee wufste er auf sich zu deuten, nur wurde die Messiashoffnung des jüdischen Volkes, die auf eine Herrschaft über die Völker des Erdreichs hinauslief, vollständig umgewandelt, nämlich vergeistigt. Das Reich Gottes wurde in den Herzen der gottinnigen Menschen aufgerichtet, in der Bufse und in der Besserung die Bedingung des Seelenheils, der Teilnahme an dem Gottesreich erkannt, und das Prinzip aller Gebote in dem Gesetze der Liebe gefunden. Hierdurch ward in notwendiger Folge das Ritualgesetz in seiner vollen Geltung aufgehoben, und damit verloren zugleich die nationalen, politischen und sozialen Unterschiede ihre frühere absolute Bedeutung. Den Armen ward das Evangelium gepredigt, den Bedrückten die Teilnahme am Himmelreich verheifsen und das Bewufstsein von Gott als dem allmächtigen Schöpfer, dem heiligen Gesetzgeber und gerechten Richter durch das Bewufstsein von der Erlösung und Gotteskindschaft vermöge des Wirkens und Wohnens Gottes in Christo und in der Gemeinschaft der Gläubigen ergänzt.

Auf die Lehre Jesu Christi selbst kann die griechisch-römische Bildung nur soweit gewirkt haben, als sie überhaupt bei seinen Landsleuten in Palästina, namentlich etwa bei den Essenern, eingedrungen war, dagegen haben sehr zeitig auf die weitere Ausbildung des Christentums die platonische und stoische, weniger die kynische Lehre Einflufs gewonnen; auch das heidnische Mysterienwesen wird nicht ohne Einflufs geblieben sein. Ein Zusammenhang mit buddhistischen Lehren, der öfter behauptet worden ist, darf kaum angenommen werden.

In betreff der Literatur mufs hier auf die theologischen Handbücher verwiesen werden. Vgl. aufser den Einleitungen in die biblischen Schriften von de Wette (Teil 1, Einleit. ins A. T., Berl. 1817, später neu bearb. von E. Schrader, Teil II, Einleit. ins N. T., Berl. 1826, später hrsg. von Mefsner u. Lünemann), Hug, Reufs, Bleek (Einleitung in das Neue Testament, 4. Aufl., Berl. 1884), Hilgenfeld (Historisch-

Digitized by Google

kritische Einleitung in das Neue Testament, Lpz. 1875) usw., insbesondere noc[h] Aug. Credner, Gesch. des neutestamentl. Kanon, hrsg. von G. Volkmar, Berl. und Adolf Hilgenfeld, Der Kanon und die Kritik des N. T. in ihrer geschichtl. bildung u. Gestaltung, Halle 1863, G. M. Redslob, Die kanon. Evangelien als ge kanonische Gesetzgebung in Form von Denkwürdigkeiten aus d. Leb. Jesu darge Lpz. 1869, R. F. Grau, Entwicklungsgesch. des neutestam. Schriftt., 2 Bde., Güt 1871, R. Weifs, Lehrb. der Einleit. ins Neue Test., 2. Aufl., Berl. 1889; Lehrb biblischen Theol. des N. Test., 5. Aufl., Berl. 1888, Heinr. Holtzmann, Lehrb. historisch-kritischen Einleit. in das N. Test., 3. Aufl., Freib. 1892, anderseits abe zahlreichen Schriften über die neutestamentlichen Lehrformen und Denkrichtungen von Neander, de Wette, Baur usw., u. a. auch E. Reufs (Hist. de la théol. chré siècle apostolique, Strafsb. 1852), R. K. Lutterbeck (Die christl. Lehrbegriffe, M 1852), Christian Friedr. Schmid (Bibl. Theol. d. N. T., Stuttg. 1853), Hnr. Ho mann, Lehrb. d. neutestamentl. Theologie, 2 Bde., 1896, 1897, Otto Pfleide Das Urchristentum, seine Schriften u. Lehren, Berl. 1887, 2. Aufl., 2 Bde., Berl. 1 s. dazu H. Holtzmann, Das Urchristentum nach O. Pfl.s gleichnamigem Buch, Dt Aug. 1903, S. 545—567, Frz. Delitzsch (System der biblischen Psychologie, Lpz. 1 2. Aufl. 1861), J. T. Beck (Umrifs der biblischen Seelenlehre, Stuttg. 1843, 2. A Tübing. 1862), H. Mefsner (Die Lehre der Apostel, Lpz. 1856), Joh. Chr. Conr. I mann (Die heilige Schrift Neuen Testaments, Nördling. 1862—1871), C. F. Co (Christianity and greek philos., Neuyork 1870), E. Spiefs (Logos spermatikos, Para stellen z. N. T. aus d. Schrift. d. alten Griechen, ein Beitr. z. christl. Apologetik vergleichenden Religionsphil., Lpz. 1871), H. Jacoby, Neutestamentl. Ethik, Kön berg i. Pr. 1899. C. F. G. Heinrici, Das Urchristentum, Götting. 1902.

Über den johanneischen Lehrbegriff insbesondere vgl. Schriften von Fromma Köstlin, Reufs, R. Weifs usw. S. auch Monographien, wie unter vielen ande C. Holsten, Die Bedeutung des Wortes σάρξ im Lehrbegriffe des Paulus, Rost. 18 Carl Niese, Die johanneische Psychologie, Progr. der Landesschule Pforta, Naumb 1865, L. Th. Schulze, Vom Menschensohn und vom Logos, Gotha 1867, R. Röhric Zur joh. Logoslehre, in den theol. Stud. u. Kr. 1868, S. 299—315, E. v. Schrenck, I johanneische Auffassung vom „Leben" mit Berücksichtigung ihrer Vorgeschichte unt sucht, Lpz. 1898, A. Sabatier, L'apôtre St. Paul, esquisse d'une histoire de sa pens Par. 1870, 3. éd. 1896, S. E. Fretté, L'apôtre St. Paul, Par. 1898, J. H. Scholten, D paulin. Evangelium, übers. von E. R. Redepenning, Elberfeld 1881, C. Holsten, D Evangelium des Paulus, 2 Teile (2. Teil hrsg. von Mehlhorn), Berl. 1880, 189 H. Fr. Th. L. Ernesti, Die Ethik des Apostels Paulus, Braunschw. 1868, 3. Auf Lpz. 1885, H. Stadeczek, Die Paulinische Lehre üb. d. Moralsubjekt, Regensb. 189 E. Sokolowski, Die Begriffe Geist u. Leben bei Paulus in ihr. Beziehung. zueinande E. exegetisch-religionsgeschichtl. Untersuch., Götting. 1903, Willib. Beyschlag, D. pauli Theodicee, Berl. 1868, Rich. Schmid, D. paulin. Christologie in ihrem Zusammenhang mit der Heilslehre des Apostels dargestellt, Götting. 1870, H. Lüdemann, Die Anthr pologie des Apostels Paulus und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre, Kiel 187 Th. Simon, D. Psychol. d. Ap. P., Götting. 1897, E. Menegoz, Le péché et la ré demption d'après St. P., Par. 1882, C. F. G. Heinrici, Zum Hellenismus des Paulus Anhang zu der Bearb. von Meyers Kommentar z. N. T., VI. Abt., 8. Aufl., s. auc Vorrede u. Einleitung des krit.-exeget. Komm. zum 1. Kor.-Br., u. a. desselb. Verf.

Über den Essäismus vgl. El. Benamozegh, Storia degli Esseni, Firenze 1865, A. Hilgenfeld, Der Essäismus und Jesus, in: Ztschr. f. wiss. Theol., X. Jahrg., 1. Heft, 1867, S. 97—111, und Noch ein Wort über den Essäism., ebd. XI, 3, 1868, S. 343 bis 352. Wilh. Clemens, De Essenorum moribus et institutis, Diss. inaug., Königsb. 1868, Die Quellen f. d. Gesch. d. Essener in Ztschr. f. wiss. Th., XII, 3, 1869, S. 328 bis 350, Die essenisch. Gemeinden, ebd. XIV, 3, 1871, S. 418—431. P. E. Lucius, Der Essenismus in seinem Verh. zum Judenthum, Strafsb. 1881. E. Zeller, Zur Vorgeschichte des Christentums, Essener und Orphiker, Ztschr. f. w. Th., 1899, 2, S. 195 bis 269. R. Treplin, Die Essenerquellen gewürdigt in einer Untersuchung der in neuerer Zeit an ihnen geübten Kritik, Stud. u. Krit. 1900, 1, S. 28—92. A. Hilgenfeld, Noch einmal die Essäer, Ztschr. f. wiss. Th., 1900, S. 180—211. P. Chapuis, L'influence de l'essénisme sur les origines chrétiennes, Rev. de théol. et de philos., 1903, S. 193—228. Dafs die Therapeuten Philons, die eine den Essäern ähnliche, nur noch strengere Lebensweise geführt haben sollen, die Erfindung eines unter dem Namen Philons schreibenden Christen seien, der das Mönchtum verherrlichen wollte, hat Lucius dartun wollen: Die Therapeuten und ihre Geschichte in der Askese. Eine krit. Untersuch. der Schrift De vita contemplativa, Strafsb. 1879, vgl. jedoch H. Wein-

Digitized by Google

garten, R. Encycl. f. prot. Th., Art. Mönchstum, und Ad. Harnack, ebd., Art. Therapeuten; s. Grundr. I, 9. Aufl., S. 355. Gegen Lucius noch die Schrift von L. Massebieau, Le traité de la vie contemplative et la question des Thérapeutes (aus Revue de l'histoire des relig.), Par. 1888. J. Nirschl, Die Therapeuten, Mainz 1890. P. Wendland, Die Therapeuten u. die philonische Schr. vom beschaulichen Leben. Ein Beitrag zur Geschichte des hellenist. Judentums, Jahrbb. f. klass. Philol., 22. Supplementbd., Lpz. 1896. Frederik C. Conybeare, Philo about the contemplative life — critically edited with a defence of its genuineness, Oxf. 1895. — Über die alexandrinisch-jüdische Literatur, namentlich über die Philon betreffende, vgl. Grundr., Bd. I, 9. Aufl., S. 348 ff. — H. Vogelstein, Die Anfänge des Talmud u. die Entstehung des Christentums, Vortrag, Königsb. 1902.

E. Renan, Les Evangiles et la seconde génération chrétienne, Par. 1877, Marc Aurèle et la fin du monde antique, Par. 1882 (5. u. 7. Bd. der Histoire des origines du Christianisme, von welcher der 1. behandelt Vie de Jésus, der 2. Les Apôtres, der 3. St. Paul, der 4. l'Antichrist, der 6. l'Eglise chrétienne. Renan hat es sich in diesem Werke zur Aufgabe gemacht, die allmählichen Umbildungen darzustellen, welche der von Jesu in die Menschheit gepflanzte Keim hat erleiden müssen, um ein fester und dauerhafter kirchlicher Organismus zu werden). J. Dartigue-Peyron, Marc Aurèle dans ses rapports avec le Christianisme, Par. 1897. Ern. Havet, Le Christianisme et ses origines, 1. partie: L'Hellénisme, T. I, II, Par. 1871, 2. éd. 1873; 2. partie: Le Judaisme, T. III, 1878, T. IV, 1884. R. M. Wenley, The preparation for christianity in the ancient world, Lond. 1898. A. Hausrath, Neutestamentl. Zeitgesch., Heidelb. 1868 f., 2. Aufl., 4 Teile, 1873—1877, 3. Aufl. von 1879 an. E. Schürer, Lehrb. der neutestamentl. Zeitgesch., Lpz. 1874; 2. Teil, 2. Aufl., 1886; Gesch. des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 2 Bde., Lpz. 1886, 1890; 3. Aufl., 3 Bde., 1898, 1901. W. Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentl. Zeitalter, Berl. 1903. James Vernon Bartlet, The apostolic age, its life, doctrine, worship and polity, Edinb. 1900. E. Vayhinger, Neutestamentl. Parallelen zu Platons Apologie des Sokrates, Pr., Blaubeuren 1901. Über den Einflufs des Heidentums auf das Christentum s. S. Talamo, Le origini del Christianesimo e il pensiero Stoico. Studii e documenti di storia e diritto, 1887 ff. E. Hatch, The Hibbern lectures 1888. The influence of greek ideas and usances upon the Christian church, ed. by A. M. Fairbairn, Lond. 1890; deutsch, Griechentum und Christentum, von E. Preuschen, Freib. 1892 (das Werk mehrfach zu hoch geschätzt). Über Kynisches b. d. Christen s. Ed. Norden, Beiträge zur Gesch. d. griech. Philos., 1., Jahrb. f. klass. Philos., XIX, Supplementbd., Lpz. 1892. E. Zeller, Über e. Berührung des jüngeren Cynismus mit d. Christentum, Sitzungsber. d. Königl. Preufs. Akad., 1889. G. Anrich, Das antike Mysterienwesen in sein. Einflufs auf das Christentum, Götting. 1894, vgl. dazu Harnack, Theol. Lit.-Zeit. 1894. G. Wobbermin, Religionsgesch. Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen, Berl. 1896. F. H. v. Arneth, D. klass. Heidentum u. d. christl. Relig., 2 Bde., Wien 1895. C. H. Hoole, The classical element of New Testament considered as a proof of its genuineness, Lond. 1888. G. Bürner, Vergils Einflufs b. den Kirchenschriftstellern der vornikänischen Periode, Diss., Erlang. 1902. J. Orr, Neglected factors in the study of the early progress of Christianity, Lond. 1899 (Einwirkung des Christentums auf die antike Gedankenwelt mehr betont als sonst).

Von bedeutenderen Werken, die den Ausgang des Heidentums behandeln, seien hier erwähnt: Tzschirner, Der Fall des Heidentums, Lpz. 1829. G. Boissier, La religion Romaine d'Auguste jusqu'aux Antonins, 1878; ders., La fin du paganisme, étude sur les dernières luttes religieuses en Occident, en IV. s., 2 vv., Par. 1891, 2. éd. 1894, 3. 1896. J. Geffken, Aus d. literar. Kampfe zwisch. Heidentum u. Christentum, Preufs. Jahrbb., Nov. 1903, S. 225—253. Jean Réville, La religion à Rome sous les Sévères, Par. 1886, übersetzt von G. Krüger, Lpz. 1888. R. stellt namentlich den Synkretismus dieser Zeit genau dar und kommt zu dem Resultat, dafs der Katholizismus aus dem heidnischen Synkretismus und dem ursprünglichen Christentum entstanden sei. Th. Wehrmann, Griechentum u. Christentum, gesammelte Vorträge, Bresl. 1888. K. Jhs. Neumann, Der röm. Staat u. die allgem. Kirche bis auf Diocletian, 1. Band, Lpz. 1890. Vict. Schultze, Gesch. des Untergangs des griech.-römischen Heidentums, 2 Bde., Jena 1887—1896.

In der eigenen Lehrtätigkeit Jesu, die er besonders durch Sprüche und Gleichnisse übte, fällt das Hauptgewicht auf das Hinausgehen über die gesetzliche Gerechtigkeit, wie zumeist die Pharisäer dieselbe übten (Matth. V, 20), auf die

Digitized by Google

ideale Ergänzung des Gesetzes vermöge des Prinzips der Liebe und die wirkliche Erfüllung des so ergänzten Gesetzes, und zwar sollen im wesentlichen die Gebote und Verbote des Moses (auch die rituellen), sogar manche Satzungen Späterer noch in Kraft bleiben; soweit sie jedoch nur äufseres betreffen und nicht unmittelbar eine sittlich-religiöse Bedeutung haben, werden sie zum Teil faktisch durch den Messias für die Genossen des Gottesreiches aufgehoben, insbesondere in bezug auf Sabbatfeier, Reinigungen und Opfer, Marc. II, 23—28; VII, 14—23 usw. (wenn anders diese Darstellung rein historisch ist, Matth. XII, 12). Dasjenige aber, was Moses um der Herzenshärtigkeit des Volkes willen erlaubt habe, soll nicht mehr erlaubt bleiben, sondern dem ideellen Sittengesetze, welches auch die Gesinnung bestimme, unterworfen werden, wodurch die Strenge der sittlichen Anforderungen überhaupt nicht im mindesten als gelockert, sondern als erhöht erscheint; daher der freilich nur im bildlichen Sinne wahre Ausspruch Matth. V, 18, dafs bis zum Weltende kein Titel des Gesetzes abrogiert, sondern bis dahin immerdar alles vollzogen werden solle, wenn anders der Ausspruch in dieser Form authentisch und nicht durch den Berichterstatter im judenchristlichen Sinne, der auch die Messiaswürde an die volle Gesetzeserfüllung band, geschärft ist als Gegensatz gegen einen paulinischen oder ultrapaulinischen Antinomismus.

Es ist nicht so, als ob Moses nur ein Ritualgesetz gegeben hätte und Christus nur das Sittengesetz anerkennte; das Gebot der Liebe zu dem Nächsten findet sich schon, wenn auch noch nicht bestimmt das der Feindesliebe, bei jenem (3. Mos. XIX, 18, vgl. 5. Mos. VI, 5, XXX, 16, über die Liebe zu Gott, ferner Stellen, wie Jes. LVIII, 7, bei den die christliche Idealität anbahnenden Propheten), und rituelles behält Geltung bei diesem (wenigstens nach der Darstellung im Matthäus-Evangelium; das Marcus- und Lucas-Evangelium behaupten nicht die fortdauernde Gültigkeit des Gesetzes). Aber das Wertverhältnis beider Elemente wird das umgekehrte infolge der prinzipiellen Bedeutung, die Christus dem Gebote der Liebe zuerkennt (Matth. XXII, 34 ff.; Marc. XII, 28 ff.; Luc. X, 25 ff.), und infolge des Vaternamens, durch den er (wozu sich im alten Testamente nur Ansätze finden) das Verhältnis des Menschen zu Gott als ein Verhältnis gemütlicher Innigkeit bezeichnet. Er knüpft zum Teil ausdrücklich an alttestamentliche Stellen an (auf 1. Sam. XV, 22 u. XXI, 6, Hos. VI, 6 gehen Matth. IX, 13, XII, 3). Die prophetische Schilderung des messianischen Reiches, in welchem Friede und Freude herrsche und kein Streit mehr wohne (Jes. IX, u. ö.), involviert den Gedanken der verwirklichten allumfassenden Liebe; in dem alttestamentlichen Nasiräatsgelübde lag das Prinzip eines Hinausgehens über die vulgäre Gerechtigkeit durch Abstinenz. Auch waren vielleicht die vom Hellenismus beeinflufsten Grundsätze und das Leben der Essäer (Grundrifs I, § 63) von einiger, etwa durch Johannes den Täufer vermittelter Einwirkung.

Indem Jesus, der Johannesschüler, sich mit seiner Taufe durch Johannes, den Messiasverkünder, selbst als Messias fühlte, der auch dem Moses an Würde nicht nachstehe (nach 5. Mos. XVIII, 15), und dem von Gott eine unvergängliche Gewalt, ein ewiges Reich verliehen sei (Dan. VII, 13 u. 14), trug er in sich den Beruf und hatte den Mut, ein Gottesreich aufzurichten, die Mühseligen und Beladenen um sich zu scharen, über alles Bestehende hinauszugehen und vielmehr nach seinem eigenen sittlichen Bewufstsein und dem Bedürfnis des Volks, mit dem er Mitleid trug, als blofs nach der überlieferten Satzung zu lehren und zu leben. Über die dem Orientalismus entstammten Anschauungsformen und den Mangel entwickelter Begriffe von Arbeit und auf ihr ruhender Selbständigkeit, Eigentum, Recht und Staat prävaliert das Prinzip der reinen Menschenliebe. Als

Digitized by Google

eine Darstellung der vollendeten Gerechtigkeit erscheint das Leben Jesu in der Liebe, mit welcher er für die Seinigen wirkt, in der unbedingten Opposition gegen die bisherigen Leiter des Volkes und alle anderen feindlichen Mächte und in seinem eben hierdurch herbeigeführten, unter furchtlosem Bekenntnis zu seiner Messiaswürde in der zuversichtlichen Erwartung der Wiederkunft willig übernommenen Tode. Die Bitte, dafs Gott seinen Richtern und Feinden vergeben möge, involviert das ungebrochene Bewufstsein seines absoluten Rechtes, und das gleiche Bewufstsein blieb auch nach seinem Tode noch seinen Jüngern. In dem durch den Messias gegründeten Gottesreiche soll mit der Heiligkeit zugleich die Seligkeit wohnen; das Gebet Jesu geht darauf, dafs Gottes Name geheiligt werde, sein Reich komme, sein Wille geschehe, und dafs mit der Sünde zugleich auch die irdische Not aufgehoben werde; den Mühseligen und Beladenen wird Erquickung verheifsen durch Aufhebung des Druckes, welchen fremde Tyrannei und eigene Armut, Krankheit und Sündhaftigkeit üben, durch das Verhältnis der Gotteskindschaft und durch die Hoffnung der ewigen Seligkeit für die Genossen des Gottesreichs. Die Möglichkeit der Erhebung zur Herzensreinheit und sittlichen Vollkommenheit, dem Abbilde der Vollkommenheit Gottes, des himmlischen Vaters, setzt Jesus bei denen, an welche seine Predigt sich richtet, ebenso unmittelbar voraus, wie er selbst sich derselben bewufst ist.

In der Konsequenz der sittlichen Lehre und des Lebens Jesu lag die Antiquierung des mosaischen Ritualgesetzes und damit zugleich die Durchbrechung der nationalen Schranke des Judentums. Diese von Jesu selbst angebahnten Konsequenzen seines Prinzips hat ausdrücklich zuerst Paulus gezogen, der zwar jüdischer Hellenist ist, sich aber dabei seines Abhängigkeitsverhältnisses von Christus durchaus bewufst ist („nicht ich, sondern Christus in mir“, Gal. II, 20) und auf Grund seiner persönlichen Erfahrung in dogmatischer Verallgemeinerung derselben für alle Menschen überhaupt die Kraft zur Erfüllung des reinen Sittengesetzes und den Weg zur wahrhaften Geistesfreiheit in dem Glauben an Christus findet. Paulus negiert die Gebundenheit des Heils an Gesetz und Nationalität und überhaupt an jegliches Äufsere („hier ist kein Jude, noch Grieche, kein Knecht, noch Freier, kein Mann, noch Weib“, Gal. III, 28; vgl. VI, 15: *οὔτε περιτομὴ οὔτ' ἀκροβυστία, ἀλλὰ καινὴ κρίσις,* auch Röm. X, 12; 2. Kor. V, 17). Positiv knüpft er das Heil an die schlechthin freie Gnade Gottes, deren Aneignung seitens des Subjekts durch den Glauben an Christus als den Erlöser erfolgt. Das Gesetz war der Zuchtmeister auf Christus (*παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν,* Gal. III, 24). Durch den Glauben wird der innere Mensch erbaut (*ὁ ἔσω ἄνθρωπος,* Röm. VII, 22; Ephes. III, 16; vgl. Röm. II, 29; 1. Petr. III, 4; vgl. auch *ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος* bei Platon Rep. IX, p. 589 A, wo aber dieser Ausdruck auf ein durchgeführtes Gleichnis basiert ist, und *ὁ ἔσω λόγος* im Gegensatz zum *ἔξω λόγος* bei Aristot. Analyt. post. I, 10). Das Gesetz führt nicht über den Zwiespalt zwischen dem Wollen des Guten nach dem Geist und dem Tun des Bösen nach dem Fleisch hinaus; durch Christus aber ist dieser Zwiespalt gehoben, die Ohnmacht des Fleisches ist überwunden durch seinen uns innewohnenden Geist (Röm. VII u. VIII).

Der Glaube wird von Gott dem Menschen als Gerechtigkeit angerechnet und verleiht ihm wieder die seit Adams Sündenfall verlorene Kraft zur wahrhaften Erfüllung des Sittengesetzes, indem er ihn des Geistes Christi teilhaftig werden läfst; an die Stelle des knechtischen Verhältnisses der Furcht vor der dem Gesetzesübertreter angedrohten Strafe tritt mit der Hingabe an Christum, den Erlöser, als Rechtfertigung durch den Glauben das freie Verhältnis der Kind-

Digitized by Google

schaft, der Gemeinschaft mit Gott in der Liebe. Der Gläubige hat in der Taufe Christum angezogen: Christus soll in ihm Gestalt gewinnen; wie Christus in den Tod gegangen und auferstanden, so stirbt der Gläubige vermöge der Einheit mit ihm der Sünde ab, kreuzigt sein Fleisch samt den Lüsten und Begierden und ersteht zu neuem, sittlichem Geistesleben; die Frucht des Geistes aber ist Liebe, Freude, Friede, Geduld, Freundlichkeit, Gütigkeit, Treue, Sanftmut, Züchtigkeit (Gal. II, 17; III, 27; IV, 19; V, 22—24; Röm. VI, 1; VIII, 12 ff.; XIII, 14). Jedoch hat der Gläubige in diesem Leben nur die Erstlinge des Geistes (*ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος*, Röm. VIII, 23); wir sind wohl selig, aber nur in der Hoffnung, und warten in Geduld (Röm. VIII, 24 f.); wir wandeln noch im Glauben, nicht im Schauen (*διὰ πίστεως περιπατοῦμεν, οὐ διὰ εἴδους*, 2. Kor. V, 7); das neue Leben wird (nach 1. Kor. XV, 23) vermittelt durch die Wiederkunft Christi (und zwar nach dem ersten Thessalonicher-Brief IV, 17 mittels einer Erhebung der dann noch Lebenden und der Wiederauferweckten auf Wolken zum Herrn, vgl. Joh. Apok. XI, 12). Den Kern des Sittengesetzes findet Paulus mit Christus in der Liebe (Gal. V, 14: *ὁ γὰρ πᾶς νόμος ἐν ἑνὶ λόγῳ πληροῦται, ἐν τῷ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς ἑαυτόν*, Gal. VI, 2: *τὸν νόμον τοῦ Χριστοῦ*, Röm. XIII, 8—10: *ὁ ἀγαπῶν τὸν ἕτερον νόμον πεπλήρωκε . . . . πλήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀγάπη*, vgl. 1. Kor. IX, 21; Röm. III, 27; VIII, 2). Die Liebe ist das Letzte und Höchste im Christentum; sie überragt auch den Glauben und die Hoffnung (1. Kor. XIII, 13). Die Liebe ist die Betätigung des Glaubens (Gal. V, 6: *πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη*).

Die paulinische Lehre von dem Verhältnis des Glaubens zu der Liebe enthielt einen mächtigen Antrieb zu fortschreitender Gedankenentwicklung in bezug auf die Frage nach dem Bande, das diese beiden Seiten des religiösen Lebens miteinander verknüpfe. Wenn nämlich der Glaube seinem Begriffe nach, wie sich aus Gal. III, 26; V, 6; Röm. VI, 3 ff.; VIII, 1 ff.; 1. Kor. XII, 3 schliefsen läfst, prinzipiell die Liebe oder sittliche Gesinnung bereits involviert, und daher die an ihn geknüpfte Rechtfertigung die göttliche Anerkennung einer in ihm enthaltenen Wesensgerechtigkeit ist, mit anderen Worten: wofern das göttliche gerechtsprechende Urteil, wie man im Anschlufs an die Kantsche Terminologie sich ausdrücken kann und ausgedrückt hat, ein „analytisches Urteil über die subjektive sittliche Beschaffenheit des Gläubigen" ist, dann ist teils die allgemeine Notwendigkeit der Verknüpfung des an sich gültigen sittlichen Elementes mit den in dem Glauben an Jesus als den Messias und Gottessohn auch liegenden historischen und dogmatischen Elementen nicht dargetan, teils scheint sich vielmehr die nichtpaulinische Folge: Glaube, beginnender Prozefs der Wiedergeburt und Heiligung und Rechtfertigung, je nach dem Mafse der jedesmal bereits erfolgten Heiligung, als die paulinische Folge: Glaube, Rechtfertigung, Heiligung zu ergeben. Wenn aber anderseits der Glaube die Liebe nicht notwendig involviert (wie es nach Röm. IV, 19; X, 9 usw. scheinen kann) und nur als ein neues statutarisches Element, als christlicher Ersatz für die jüdische Beteiligung an Opfern und Zeremonien eintritt, wenn also die göttliche Gerechtsprechung der Gläubigen nur ein „synthetisches Urteil", ein Imputieren einer fremden Gerechtigkeit ist, dann besteht die Versittlichung der Gesinnung zwar als Forderung, erscheint aber nicht als unausbleibliche Konsequenz des Glaubens; der sittliche Vorzug eines jeden, der an Christi realen Tod und reale Auferstehung glaubt und sich durch Christi Verdienst für erlöst von Schuld und Strafe hält, vor allen Menschen, die nicht in diesem Glauben stehen, wäre eine willkürliche, durch die erfahrungsmäfsigen Tatsachen keineswegs durchgängig bestätigte Behauptung, und falls trotz der dem gläubig gewordenen Sünder zugerechneten Gerechtigkeit

Digitized by Google

der Fortgang zur Wesensgerechtigkeit ausbleibt, so müfste die göttliche Gerechtsprechung des Ungebesserten neben der Verdammung anderer als Willkür, Parteilichkeit und Ungerechtigkeit erscheinen. Auf seiten des Menschen wäre dann dem frivolen Mifsbrauch der vergebenden Gnade als eines Freibriefes zur Sünde ein freier Spielraum eröffnet.

Indem Spätere danach strebten, die mystisch-religiöse Anschauung des Paulus von dem Sterben und Auferstehen mit Christo in dogmatische Begriffe umzusetzen, trat eben diese Schwierigkeit (welche in neuerer Zeit die Schleiermachersche Dogmatik durch die Definition des rechtfertigenden Glaubens als der Aneignung der Vollkommenheit und Seligkeit Christi, folglich als Hingebung an das christliche Ideal, zu lösen versucht hat) mit steigender Deutlichkeit hervor und gab Anlafs zu mannigfachen theologischen und philosophischen Erörterungen, wovon schon der Jacobus-Brief zeugt; die altkatholische Kirche schritt zur Nebeneinanderstellung von Sittengesetz und theoretisch verstandenem, auch seinerseits gesetzlich normiertem Glauben; im Augustinismus, in der Reformation, dann auch in der theologischen und philosophischen Ethik der neueren Zeit bekundet sich immer wieder in neuer Form die aus den paulinischen Anschauungen hervorgehende Dialektik.

Bei der Anerkennung der immer mehr aus der Forderung des Gebens an Arme und des gemeinschaftlichen Güterbesitzes der Gläubigen durch idealisierende Verallgemeinerung zur Reinheit des Begriffs erhobenen Liebe als des Höchsten im Christentum handelt doch Paulus in seinen Briefen zumeist von dem das Gesetz aufhebenden Glauben; in den Mittelpunkt der Darstellung aber tritt die Liebe in den Johannes-Briefen und dem gleichnamigen vierten Evangelium. Gott ist die Liebe (1. Joh. IV, 8; 16); seine Liebe hat sich durch die Sendung seines Sohnes bekundet, auf dafs alle, die an ihn glauben, das ewige Leben haben (1. Joh. IV, 9; Ev. Joh. III, 16); wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm; das Gebot Christi ist die Liebe; sie ist das neue Gebot; wer Gott liebt, mufs auch seinen Bruder lieben; die Liebe zu Gott bekundet sich durch das Halten seiner Gebote und den Wandel im Licht (Ev. Joh. XIII, 34; XV, 12; 1. Joh. I, 7; IV, 16, 21; V, 2). Die Gläubigen sind aus Gott geboren; sie sind der Welt verhafst; die Welt aber liegt im argen (Ev. Joh. XV, 18 u. ö.; 1. Joh. V, 19). An die Stelle des paulinischen Kampfes gegen einzelne konkrete Mächte, namentlich gegen die fortdauernde Geltung des mosaischen Gesetzes, tritt hier der Kampf gegen die „Welt“ überhaupt, gegen alle dem Christentum widerstreitenden Richtungen, gegen die Juden und gegen Nichtjuden mit ihrem Unglauben und ihrer Feindschaft wider das Evangelium. Der Gegensatz des auserwählten Judenvolkes gegen die Heiden hat sich zum Gegensatz der Christusgläubigen, die im Lichte wandeln, gegen die Ungläubigen und Kinder der Finsternis umgestaltet und der zeitliche Gegensatz des *αἰὼν οὗτος* und *ἐκεῖνος* zum beständig vorhandenen Gegensatz zwischen der Welt und dem Reiche Gottes, welches das Reich des Geistes und der Wahrheit ist. Der Glaube, dafs Jesus sei der Christus, ist die weltüberwindende Macht. Dafs durch Moses das Gesetz gegeben sei, durch Jesus aber die Gnade und Wahrheit (Ev. Joh. I, 17), erscheint bereits als eine gesicherte Überzeugung. Das Gesetz ist abgetan, das religiöse Leben wird nicht mehr durch Opfer und Zeremonien genährt und erfüllt; in die freigewordene Stelle tritt neben der praktischen Liebestätigkeit eine theoretische Spekulation, zu welcher der Glaube sich fortbildet.

Zunächst an die Beziehung zu der jüdischen Nation knüpft sich die Anerkennung Jesu als des Messias oder Davidssohnes, der als solcher zugleich Gottessohn ist, in dem nach Matthäus benannten Evangelium; die Bezeichnung Jesu als des Sohnes Gottes prävaliert in dem die fortdauernde Gültigkeit des

Digitized by Google

jüdischen Gesetzes nicht behauptenden Marcus-Evangelium, wo die Benennung „Sohn Davids“ nur einmal (X, 47 f.) im Munde des Blinden zu Jericho vorkommt. Als Ausdruck des Bewufstseins von der allgemeingültigen Bedeutung der christlichen Religion erscheint die Anerkennung Christi als des Sohnes Gottes bei Paulus und die Hervorhebung dieser Auffassung namentlich in dem von paulinischen Anschauungen getragenen Lucas-Evangelium. Die Erhabenheit des Christentums über das Judentum, des neuen Bundes über den alten mit seinem für die Christen nicht mehr gültigen Gesetze erscheint als persönliche Erhabenheit Jesu Christi über Moses und über die Engel, durch deren Vermittlung das Gesetz gegeben worden sei, in dem von der paulinischen Denkweise getragenen, von einem alexandrinisch gebildeten Christen etwa um das Jahr 66 verfafsten Briefe an die Hebräer, der von Christus als dem Sohne Gottes aussagt, durch ihn seien von Gott die Weltperioden (*αἰῶνες*) geschaffen worden, er sei der Abglanz der göttlichen Herrlichkeit, das Ebenbild des göttlichen Wesens (*ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως*), der ewige Hohepriester nach der Weise Melchisedeks, des Priester-Königs, dem auch Abraham sich unterordnete, dem also auch die Leviten als Kinder Abrahams nachstehen. Die Bufse und Abkehr von den toten Werken und den Glauben an Gott rechnet der Verfasser dieses Briefes zu dem Elementaren im Christentum, der Milchspeise oder der Grundlegung, von welcher zur *στερεὰ τροφή* oder zur *τελειότης* fortzuschreiten sei. Dieser Brief enthält bereits Keime der späteren Gnosis. Das nach dem Apostel Johannes benannte vierte Evangelium, welches die reine Geistigkeit Gottes lehrt und die Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit fordert, erkennt in Christus den fleischgewordenen Logos, der von Ewigkeit her bei Gott war und mittels dessen Gott die Welt geschaffen hat und sich den Menschen offenbart; der Logos ward Fleisch (*ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*), und aus seiner Fülle (*ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ*) schöpfen wir Gnade um Gnade.*) Das Fleischwerden des Logos ist das, was die Logoslehre des Johannes von der damals in der hellenistisch-jüdischen Philosophie herrschenden wesentlich unterscheidet und auszeichnet.

---

*) Über die Entstehungszeit der kanonischen Evangelien und ihr Verhältnis zueinander und zu manchen anderen, gröfstenteils untergegangenen Evangelienschriften sind seit dem Erwachen historischer Kritik unzählige Untersuchungen geführt worden, die jedoch immer noch nicht zu einem durchgängig zuverlässigen und allgemein angenommenen Ergebnis geführt haben. Die Schwierigkeit, zu einem gesicherten Resultat zu gelangen, ist darin begründet, dafs bei der Untersuchung aufser den Redaktionen, die uns vorliegen, ältere nicht auf uns gekommene und ebenso auch andere verloren gegangene Evangelienschriften, von denen nur wenige Spuren sich erhalten haben, mitberücksichtigt werden müssen. Wird diese Rücksicht hintangesetzt, so bewegt sich die Untersuchung in einer falschen Voraussetzung; wird sie genommen, so wird eben damit der Bildung von Hypothesen ein so weites Feld eröffnet, dafs die methodische Forderung, alle Hypothesen, die sich bilden lassen, mit Ausnahme einer einzigen als unhaltbar, weil gesicherten Tatsachen widerstreitend, zu erweisen, fast undurchführbar wird. Unter diesen Umständen mufs es genügen, Annahmen, deren Irrtümlichkeit streng erwiesen ist, zu vermeiden und sich eine solche Vorstellung zu bilden, die, obschon wenigstens zur Zeit nicht streng erweisbar, nach wissenschaftlichen Normen möglich ist und den Tatbestand zu erklären vermag. Die Frage, wie sich die sogenannten „synoptischen Evangelien“ (nach Matthäus, Marcus und Lucas) zueinander verhalten, ist für die historische Gesamtansicht von weitaus geringerer Bedeutung als die Frage, ob sie oder das vierte, nach Johannes benannte Evangelium der Zeit und dem Charakter nach den dargestellten Ereignissen näher stehen. Das Marcus-Evangelium trägt, wie sich aus der weitaus gröfseren Naturgemäfsheit der Darstellung im Vergleich mit den entsprechenden Partien in unserem Matthäus

Digitized by Google

Wie wichtig und folgereich aber auch die **Begriffe** sein mochten, mittels deren Christi unmittelbare und mittelbare Schüler seine Person dachten, so ist doch nicht (wie Huber will in seinem dankenswerten Werke über die Philosophie der Kirchenväter, München 1859, S. 8, der S. 10 im Anschlufs an Schelling,

---

und Lucas mit Zuversicht schliefsen läfst, in der Erzählung der Ereignisse, das Matthäus-Evangelium aber, wie sich besonders aus der anderweitig (z. B. durch paulinische Briefe) konstatierbaren Stellung der Urapostel zum Gesetz ergibt, in der Mehrzahl der Reden am meisten (obschon vielleicht nicht unbedingt) den Charakter eines im wesentlichen treuen Referates. Hierzu stimmt die Annahme am besten, dafs das Marcus-Evangelium (Kap. I—XVI, 8 mit ursprünglich kürzerem Schlufs) unter den erhaltenen Evangelien das früheste, aber nicht vor 65, jedoch vor der Zerstörung Jerusalems verfafst sei, das kanonische Matthäus-Evangelium kurz nach der Zerstörung Jerusalems aber eine freie, die judenchristliche Grundlage in gewissen Beziehungen in einem universalistischen Sinne umbildende Überarbeitung einer sehr frühen, möglicherweise von dem Apostel Matthäus niedergeschriebenen Sammlung von Aussprüchen Jesu über das Himmelreich und die Bedingungen der Zugehörigkeit zu demselben nebst den entsprechenden Erzählungen aus Jesu Leben; bei der Überarbeitung wurden andere Schriften (eine Genealogie Jesu, apokalyptische Verkündigungen, und namentlich unser Marcus-Evangelium) mitbenutzt. Das Lucas-Evangelium ist etwas später als das Marcus-Evangelium, das in ihm benutzt wird, verfafst, wahrscheinlich nach dem Jahre 70. Das Johannes-Evangelium bekundet eine nachpaulinische Entwicklungsform des christlichen Bewufstseins. Es sondert das Gesetz der Juden streng von dem Gebote Christi ab, wahrt aber die von dem Gnostizismus aufgegebene Beziehung zur Tradition und hält im Sinne der Apostel, gleichwie Polykarp und Justin, an der Identität des alttestamentlichen Gottes mit dem Vater Jesu Christi fest, betont aber zugleich, wodurch es über den ersten Johannes-Brief hinausgeht, die **Gegenwart** des Gottesreiches.

Der Hierapolitaner Papias (vgl. Schleiermacher, Ueber die Zeugnisse des Papias von unsern beiden ersten Evangelien, in den theol. Stud. u. Krit., Jahrg. 1832, S. 735—768, wiederabgedr. in Schl.s sämtl. Werken, Abt. I, Bd. 2, S. 361—392; ferner Th. Zahn in den theol. Stud. u. Krit. 1886, S. 649—696; ders., Gesch. des neutest. Kanons, I, 2; Franz Overbeck in der Zeitschr. f. wiss. Theol., X, 1867, S. 35—74; Wilh. Weiffenbach, Das Papias-Fragment bei Euseb. H. E. III, 39, 3—4 eingehend exegetisch untersucht, Giefsen 1874; ders., Die Papias-Fragmente über Marcus und Matthäus eingehend exegetisch untersucht und krit. gewürdigt, Berlin 1878; Hilgenfeld, Papias v. Hierapolis, in: Zeitschr. f. wiss. Theol., 1875, S. 231—270; ders, ebd. 1886, S. 257—291; H. Holtzmann, Zeitschr. f. wiss. Theol., 1880, S. 64—77; C. L. Leimbach, Das Papias-Fragment, Gotha 1875; B. Lightfoot, Pap. of Hierap., in: The contemporary review, 1875, Okt., S. 828—855; D. Martens, Papias als Exeget van Lōgia des Heeren, Amsterdam 1875; H. Lüdemann, Zur Erklärung des Papias-Fragments, in: Jahrb. f. protest. Theol., 5. Jahrg. 1879, S. 365—384, 537—576), ein Judenchrist, der in der ersten Hälfte und wohl auch noch nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts nach Chr. lebte und bei unmittelbaren Apostelschülern Erkundigungen nach den Reden Jesu einzog, hat in seiner Schrift: „Auslegung von Aussprüchen des Herrn“ (*ἐξήγησις λογίων κυριακῶν*), wie Eusebius Kirchengeschichte III, 39 mitteilt, auf Grund von Aussagen des den Apostel Johannes überlebenden sogenannten Presbyters Johannes bezeugt, Marcus habe das Evangelium nach der Erinnerung an die Vorträge des Apostels Petrus niedergeschrieben, Matthäus aber habe in hebräischer Sprache eine Sammlung von Aussprüchen Jesu verfafst, die sich anfangs ein jeder, so gut er konnte, gedeutet habe oder habe deuten lassen, bis eine schriftliche Übertragung ins Griechische erfolgte und Verbreitung fand. Irenäus bezeugt (Adv. haer. III, 1, griechisch bei Euseb. K.-G. V, 8: *ἔπειτα* (nachdem Matthäus hebräisch, während Petrus und Paulus in Rom lehrten, dann nach deren Tode Marcus, der Hermeneut des Petrus, dann Lucas, der Gefährte des Paulus, geschrieben hatten) *Ἰωάννης ὁ μαθητὴς τοῦ Κυρίου ὁ καὶ ἐπὶ τὸ στῆθος αὐτοῦ ἀναπεσὼν καὶ αὐτὸς ἐξέδωκε τὸ Εὐαγγέλιον ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων.* Diese Zeugnisse enthalten die Ansicht, welche in der christlichen Kirche die prävalierende geblieben ist; doch gingen andere Annahmen neben derselben her, und in den letzten Jahrhunderten hat sich die Zahl der Hypothesen erheblich vermehrt. Insbesondere ist, nachdem

Digitized by Google

Philos. der Offenbarung, Werke II, 4, S. 35, Christus „nicht den Lehrer und Stifter, sondern den Inhalt des Christentums" sein läfst), „die eigentliche Basis und der lebenskräftige Keim der christlichen Lehre" in denselben zu suchen; diese Basis und dieser Keim liegt vielmehr in Jesu eigener sittlicher An-

---

in einem von der Tradition abweichenden Sinn u. a. Spinoza, zum Teil auch Richard Simon, ferner mehrere englische Deisten Bibelkritik geübt hatten, Deutschland an biblischen Untersuchungen äufserst fruchtbar gewesen. In dem mit dem Matthäus-Evangelium verwandten Hebräer-Evangelium, welches noch Hieronymus gesehen hatte, glaubte Lessing die Quelle der Evangelienbildung überhaupt zu finden; Herder wies auf die der Schrift vorangegangene und dieselbe bedingende mündliche Tradition hin. Auf Lessings Annahme eines schriftlichen Urevangeliums fufst namentlich Eichhorn, auf Herders Traditionshypothese namentlich Gieseler und auch Schleiermacher; die Bedeutung der Zeugnisse des Papias hat namentlich Schleiermacher zur Geltung gebracht. Die Annahme einer wenigstens relativen Ursprünglichkeit des Marcus-Evangeliums vertreten u. a.: Storr, Herder (Werke zur Theol. XII, S. 15), Lachmann (in den theol. Stud. u. Kr., 1835, S. 570—590), Chr. H. Weifse, Wilke, Br. Bauer, Hitzig (Johannes Marcus und seine Schriften, Zürich 1843), Sommer, Reufs, Ewald (der jedoch sehr komplizierte Annahmen macht), A. Ritschl, Volkmar, Holtzmann (Die synoptischen Evangelien, Lpz. 1863, Lehrb. d. hist.-krit. Einleit. in d. N. T., Frb. 1885), Schenkel (Charakterbild Jesu, Wiesbaden 1861), Bernh. Weifs, Das Matthäus-Evangel. und seine Lucas-Parallelen erklärt, Halle 1876. Der letztgenannte Gelehrte kommt in seinen genauen Untersuchungen zu dem sehr beherzigenswerten Resultat, dafs die älteste apostolische Evangelienschrift die Logia des Matthäus seien, die freilich nicht nur Aussprüche Christi, sondern auch Erzählungsstücke enthalten hätten. Diese Logia habe nun Marcus nebst seiner Hauptquelle dem Vortrage Petri, für sein uns erhaltenes Evangelium gebraucht. Die anderen beiden synoptischen Evangelien sollen dann wesentlich nach Marcus erzählen, jedoch unter direkter Wiederbenutzung der Logia des Matthäus, aus denen namentlich in dem ersten Evangelium vieles geschöpft sei, und unter Heranziehung anderer Quellen. — An Weifs lehnt sich vielfach an Alfr. Resch, Agrapha, Aufserkanonische Evangelien-Fragmente, 1889, Aufserkanonische Paralleltexte zu den Evangelien, 1892—1896, Kindheitsevangelium, 1897, Logia Jesu, Lpz. 1898. In dem letzten Werke sucht er das Urevangelium nach seinem Texte wiederherzustellen und gibt eine Übersetzung desselben ins Hebräische, die er als seine Ursprache ansieht. — S. auch J. Weifs, Das älteste Evangelium. Ein Beitrag zum Verständnis des Marcus-Ev. und der ältesten evangelischen Überlieferung, Götting. 1903.

Ein längeres Fragment des „Petrus-Evangeliums" ist in einem Mönchsgrabe zu Akhmim als Teil eines kleinen Pergamentkodex gefunden und von Bouriant in den Mém. publiées par les membres de la mission archéolog. Franç. au Caire 1892 veröffentlicht worden, seitdem öfter herausgegeben und ins Deutsche übersetzt. Das Evangelium ist den kanonischen Evangelien nicht gleich zu achten, stammt höchst wahrscheinlich aus den Jahren 140—150, nach Harnack (Chronologie, S. 474 f.) aus 110—130, ist mit seinen doketischen Neigungen vielleicht zu Antiochien entstanden und steht wahrscheinlich der morgenländischen Schule des Valentinus nahe (s. Th. Zahn, Das Petr.-Ev., Erlang. u. Lpz. 1893). Ob ein kurzes Papyrusfragment von Fayum, dessen Inhalt Matth. 26, 30—34 und Marc. 14, 26—30 parallel ist, einem älteren nicht kanonischen Evangelium angehöre, eine Annahme, durch die auch bestätigt würde, dafs die Evangelien des Matthäus und Marcus keine Originalwerke wären (s. G. Bickell, Ein Papyrusfragment eines nicht kanonischen Evangeliums, in: Ztschr. f. kath. Theol., 1885, S. 498—504, dazu Ad. Harnack in: Theol. Lit. Ztg., 1885, S. 227—281, Texte u. Untersuchung, V, 4, S. 483 ff., Zahn, Gesch. des N.testam. Kanons, II), mufs sehr zweifelhaft sein.

Dafs Marcus später als Matthäus geschrieben habe, nehmen in neuerer Zeit u. a. Hugo Grotius, J. L. Hug, auch A. Hilgenfeld und Aug. Klostermann (Das Marcus-Evangelium nach seinem Quellenwert für die evangelische Geschichte, Göttingen 1867), W. Hadorn (Die Entstehung des Marcus-Evangeliums auf Grund der synoptischen Vergleichung aufs neue unters., Gütersloh 1898) an, womit jedoch das Zugeständnis vereinbar ist, dafs (wie namentlich Klostermann ausdrücklich anerkennt) unser Matthäustext in seiner gegenwärtigen Redaktion das Marcus-

Digitized by Google

forderung und Betätigung der Anforderung der Gesinnungsgerechtigkeit, der Herzensreinheit und Liebe (wie auch Huber a. a. O. S. 8 mit Recht anerkennt, dafs das Fundament jener Begriffe in Jesu Leben und Lehre liege, wodurch aber seine Zustimmung zu Schellings Satze eine wesentliche Einschränkung erhält).

Evangelium voraussetze. Nach Griesbachs (bei der Schlichtheit der Erzählung unhaltbarer) Hypothese, der u. a. de Wette (Lehrbuch der hist.-kritischen Einleitung in die kanon. Bücher des neuen Test., 6. Aufl., Berl. 1860, §§ 82 u. 94—96), D. F. Straufs, Baur, Zeller, Keim beigetreten sind, soll das Marcus-Evangelium ein kombinierender und konziliatorischer Auszug aus den Evangelien nach Matthäus und nach Lucas sein.

Die Abfassung des vierten Evangeliums, dessen Echtheit Bretschneider in seinen „Probabilia“, Lpz. 1820, nach anderen ihm darin vorangehenden, z. B. nach Edw. Evanson, Gieseler, bestreitet, und für dessen Verf. er einen alexandrinischen Heidenchristen aus dem Anfang oder der Mitte des 2. Jahrhs. hält, setzt Baur in die Zeit zwischen 150 und 170 n. Chr.; an seine Argumentation schliefst sich im wesentlichen auch J. H. Scholten an in seiner (1864 holländisch erschienenen) Schrift: Das Evangelium nach Johannes, kritisch-historische Untersuchungen (aus dem Holländischen übers. von H. Lang, Berl. 1867).

Hilgenfeld hält dasselbe zwar nicht für ein Werk des Apostels Johannes selbst, aber doch für beträchtlich älter, als Baur angenommen hat; er glaubt, dafs es um 130 entstanden sei. Doch möchte, wenn einmal anerkannt wird, dafs es nicht durch die Lehren Justins, Valentins usw. bedingt ist, sondern diese bedingt hat, wohl noch höher, vielleicht bis in die letzten Jahrzehnte des ersten oder spätestens bis in das erste Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts hinaufzugehen und, wenn nicht Johannes selbst, so doch ein unmittelbarer Schüler des Johannes, etwa der Presbyter Johannes, als Verfasser anzunehmen sein. S. auch K. Hase, Gesch. Jesu, Lpz. 1896, der das Evangelium von einem Schüler des Apostels etwa zehn Jahre nach dem Tode des Johannes abgefafst sein läfst.

Es seien hier noch die Ansichten eines Schülers Chr. Ferd. Baurs über die kanonischen Schriften des N. T. und die Sammlung derselben angeführt: Gustav Volkmar (Die Religion Jesu, Zürich 1857; Der Ursprung unserer Evangelien, Zürich 1866; Die Evangelien oder Marcus und die Synopsis der kanon. u. aufserkanon. Evangelien nach dem ältesten Text m. hist.-exeget. Kommentar, Lpz. 1869) hält dafür, dafs, nachdem um 55 Paulus an die Galater, dann bis 60 an die Korinther und Römer geschrieben habe, gegen Ende 68 oder Anfang 69 die Apokalypse verfafst worden sei, um 70—80 das nach Marcus, dem Jünger von Petrus und Paulus, genannte Evangelium entstanden sei, erst um 90 aber das älteste „Hebräer-Evangelium“, um 100 das Lucas-Evangelium samt der (in Kap. I—XII eine um 90 entstandene Petrusgeschichte, das „Kerygma Petri“, in Kap. XIII ff. den um 75 von Lucas, dem Begleiter des Paulus, niedergeschriebenen Reisebericht benutzenden) Apostelgeschichte, um 105—110 das nach Matthäus benannte Evangelium als eine Vereinigung von Marcus und Lucas, wobei auch das um 90 verfafste, aramäisch geschriebene Hebräer-Evangelium, welches die eigentliche Genealogie Jesu enthielt, mitbenutzt worden sei, endlich nach mehreren anderen Evangelienschriften das „Johannes-Evangelium“ zwischen 150 und 165 im Anschlufs an Justins Schriften und, wie man überzeugt war, im Sinne des Johannes als des Verfassers der Apokalypse, der (XIX, 13) den *Λόγος*-Namen Jesu zuerkennt; um 175 erfolgte zu Rom die neutestamentliche Sammlung, welche die Synoptiker mit dem Logos-Evangelium, der Apostelgeschichte, 13 Paulus-Briefen, dem ersten Johannes-Brief und der Apokalypse verband. Vgl. anderseits Christoph Joh. Riggenbach, Die Zeugnisse für das Evangelium Johannis neu untersucht, Basel 1866, und dagegen wiederum A. Hilgenfeld in der Ztschr. f. wiss. Theol. 10, 1867, S. 179—197. S. auch denselben, Das Joh.-Evang. alexandrinisch oder gnostisch?, ebd., 25, 1882, S. 388—435. A. Thoma, Die Genesis des Joh.-Evangeliums, Berl. 1882, der es in enge Verbindung mit der alexandrinischen Philosophie bringt. Hans Hinr. Wendt, Das Joh.-Evangelium. Eine Untersuchung seiner Entstehung und seines geschichtl. Wertes, Götting. 1900, der nachzuweisen sucht, dafs in dem jetzt vorliegenden apostolischen Evangelium eine apostolische Überlieferung aufgenommen sei, als deren Verfasser der Apostel Johannes angenommen werden könne. — Jean Réville, Le quatrième Evangile, son origine et sa valeur historique (Bibliothèque de l'Ecole des hautes études, 14 vol.), Par. 1901. Julius Grill,

Digitized by Google

Unbeschadet der wesentlichen Neuheit und Selbständigkeit der christlichen Prinzipien mufs die Vorbereitung und Anbahnung derselben teils im Judentum überhaupt anerkannt werden, teils näher in dem Essäismus und anderenteils (seit Paulus und dem Hebräer-Brief und besonders seit den Anfängen der Gnosis und der Entstehung des vierten Evangeliums) in der durch Berührung mit dem Hellenismus bedingten alexandrinisch-jüdischen Religionsphilosophie. Die allegorische Schriftdeutung und Theosophie ging wesentlich auf eine Vergeistigung der alttestamentlichen Anschauungen. Die sinnlichen Erscheinungen Gottes wurden als Erscheinungen einer von Gottes Wesen unterschiedenen, in der Welt wirkenden Gotteskraft gedeutet. Wie bei Aristobulus und im zweiten Buche der Makkabäer (III: 39) die Kraft (*δύναμις*) Gottes, die in der Welt wohne, von Gottes aufserweltlichem Anundfürsichsein, und in den Proverbien (VIII, 22 ff.) und in dem Buche der Weisheit (VII. ff.) die Weisheit Gottes von ihm selbst unterschieden wird, so verkündet Paulus Christum als Gottes Kraft und Weisheit (1. Kor. I, 24: *κηρύσσομεν Χριστὸν Θεοῦ Δύναμιν καὶ Θεοῦ Σοφίαν.*) Wie Philon Gott die Ursache (*αἴτιον*) der Welt nennt, wodurch (*ὑπό*) sie ihren Ursprung habe, den *Λόγος* aber das Werkzeug (*ὄργανον*), vermittels (*διά*) dessen er die Welt gebildet habe, während die vier Elemente (*τὰ τέτταρα στοιχεῖα*) die Materie (*ὕλη*) ausmachen, so erscheint in dem Brief an die Hebräer der Sohn Gottes als der, durch welchen (*δι' οὗ*) Gott schafft, und so ist nach dem Johannes-Evangelium, nach welchem der Logos im Anfang bei Gott war und selbst Gott war (*ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεὸν* und *θεὸς ἦν ὁ λόγος*), alles Gewordene *διὰ τοῦ Λόγου* geworden (Ev. Joh. I, 3 u. 10: *δι' αὐτοῦ*). Aber die alexandrinische Theosophie erkannte die Möglichkeit einer Menschwerdung des göttlichen Logos nicht an und konnte sie nicht anerkennen, da sie gemäfs ihrem Dualismus die Materie für unrein und das Herabsteigen der Seele in einen sterblichen Leib für die Folge einer Schuld derselben hielt. Für sie war daher auch die Identifizierung des Messias mit dem Logos unmöglich; sie erwartete noch den Messias, während Jesus sich als solchen wufste; sie fand für die Vergeistigung des Gesetzes nicht den prinzipiellen positiven Ausdruck in dem Gebot der Menschenliebe; sie zog aus ihrer Vergeistigung des Gesetzes nicht die (paulinische) Konsequenz, dafs nunmehr, da der Messias erschienen sei, für jeden, der an ihn glaube, das alte Gesetz nach seinem buchstäblichen Sinne nicht mehr gelte; sie liefs nicht an die Stelle der zeremonialen Verehrung des den Juden geoffenbarten Gottes die Verehrung Gottes in Geist und Wahrheit treten. Um dieser tiefgreifenden Differenzen willen liegt die alexandrinische Philosophie noch auf der Seite der vorchristlichen Zeit und kann nur als eine der Vorstufen, aber sie mufs auch als die letzte und nächste der Vorstufen des Christentums gelten. Vgl. Grundr. I, § 65.

Der Monotheismus als Weltreligion ging aus dem Judaismus hervor, obwohl auch in anderen Religionen und ebenso bei den griechischen Philosophen der Monotheismus nicht nur hier und da anklingt, sondern sogar deutlich ausgesprochen war. Der Sieg des Christentums ist der Sieg der ihrer nationalen Beschränktheit enthobenen, gemilderten und vergeistigten Religionsanschauung des jüdischen Volkes über den Polytheismus, welcher Sieg dem vorangegangenen

---

Untersuchungen üb. d. Entstehung des vierten Evangeliums, I. T., Tübing. 1902. — Für die Echtheit tritt Chr. Ernst Luthardt ein, Der johanneische Ursprung des vierten Evangeliums, Lpz. 1874, bei dem sich auf S. 6 ff. eine Übersicht über die betreffende Literatur findet. — Adhuc sub iudice lis est. — Über den Prolog des Evangeliums handelt neuerdings K. Meyer, Lpz. 1902. S. auch Theod. Simon, Der Logos. Ein Versuch einer neuen Würdigung einer alten Wahrheit, Lpz. 1902.

Digitized by Google

der hellenischen Sprache, Kunst und Wissenschaft in den durch Alexander den Grofsen gestifteten und später der römischen Herrschaft anheimgefallenen Reichen analog ist, nur dafs der Kampf auf religiösem Gebiet ein um so härterer und langwierigerer war, je mehr bleibend wertvolle Elemente auch die polytheistischen Religionen in sich trugen. War einmal die nationale Abgeschlossenheit dem regen Verkehr der Völker und der Einheit des Weltreichs gewichen, so mufste allmählich mehr und mehr an die Stelle des Nebeneinanderbestehens verschiedener Bildungsrichtungen die Herrschaft derjenigen treten, welche die mächtigste, höchste und entwickeltste war, also die Herrschaft der griechischen Sprache, Kunst und Wissenschaft, des römischen Rechts (und für den Westen auch der römischen Sprache) und entweder der griechisch-römischen oder der verallgemeinerten, entnationalisierten jüdischen Religion. Sobald von Juden (besonders aufserhalb Palästinas) das Unpassende des Fortbestehens des positiven Gesetzes empfunden, am Monotheismus aber festgehalten und für die durch die Zeitverhältnisse notwendig gewordene Aufhebung des Gesetzes eine ihrem religiösen Bewufstsein adäquate und zugleich dem Bedürfnis der Nichtjuden nach Unabhängigkeit von dem wirklichen Judentum gemäfse Autorität in dem über Moses und Abraham stehenden, gottmenschlichen Messias gefunden wurde (sei es auch, dafs dieser selbst in seiner historischen Erscheinung diese Aufhebung nicht ausgesprochen, vielleicht nicht gewollt, sondern nur durch neue, über das blofse positive Gesetz hinausgehende Forderungen einen Anknüpfungspunkt für dieselbe geboten hatte), sobald diese Bedingungen zusammentrafen, was zuerst in Paulus geschah, mufste der Kampf der Religionen beginnen. Schwerer mufste es der neuen Richtung werden, innerhalb des Judentums und innerhalb des Kreises der an dem Buchstaben der Autorität des Messias, der persönlich unter ihnen gelebt hatte, festhaltenden Messiasverehrer durchzudringen, als innerhalb des Hellenismus, obschon auch dieser nicht ohne heftiges Gegenstreben ihr wich, und sie anderseits, indem er ihr unterlag, doch zugleich mit wesentlichen Elementen seiner selbst erfüllte, so dafs in gewissem Sinne mit Recht das Christentum, wiewohl zunächst dem Judaismus entstammt, die über Judaismus und Hellenismus hinausgehende Synthesis beider genannt werden kann, welche beiden Faktoren dann zugleich mit noch anderen neu hinzutretenden Motiven auch wieder innerhalb des Christianismus zueinander in Gegensatz traten.

Dem Judentum gegenüber war das Christentum Vergeistigung, daher den altgläubigen Positivisten, die sich namentlich in die paulinische Abrogation des Gesetzes nicht zu finden wufsten, ein freigeistiges Ärgernis (*σκάνδαλον*, 1. Kor. I, 23). Den gebildeten Hellenen war die Lehre von einem gekreuzigten Gotte aus jüdischem Geschlecht eine abergläubische Torheit (*μωρία*, ebendaselbst), weshalb nicht viele Hochstehende sie annahmen (1. Kor. I, 26ff.): Die Schwachen, Belasteten und Unterdrückten aber hörten gern die Botschaft von dem zu ihrer Niedrigkeit herabgestiegenen Gotte und die Predigt von der zukünftigen Auferstehung zu seligem Leben; ihrem Bedürfnis entsprach der Trost im Unglück, nicht die Religion der heiteren Befriedigung. Die Opposition gegen die Unterdrücker gewann in dem Glauben an Christus einen geistigen Halt, die gegenseitige Unterstützung in dem Gebote der Liebe ein kräftiges Motiv; auf das materielle und geistige Interesse des einzelnen, auf persönliche Moralität und individuelle Glückseligkeit fiel jetzt nach der Aufhebung der politischen Selbständigkeit der in der frühern Zeit teils einander ganz fernstehenden, teils beständig einander befehdenden Städte und Nationen ein weit volleres Gewicht als zuvor. Die Verbindung Gleichgesinnter zu Einer religiösen Gemeinschaft innerhalb der verschiedensten Völker und bürgerlichen Gemeinwesen ward jetzt zuerst

Digitized by Google

möglich und gewann einen hohen geistigen Reiz; das Bestehen einer Weltmonarchie begünstigte den religiösen Einheitsgedanken und die Predigt der Eintracht und Liebe; eine Religion wurde zum Bedürfnis, die auch in ihren theoretischen Voraussetzungen nicht auf den alten nationalen Anschauungen, sondern auf dem umfassenderen, minder poetischen, mehr reflektierenden Bewufstsein der damaligen Gegenwart beruhte; über künstliche, geistesaristokratische, der Volksmeinung fremde Umdeutungs- und Verschmelzungsversuche, wie sie besonders in dem späteren Stoicismus und in dem Neuplatonismus aufkamen, die nicht wagten und nicht vermochten, das althellenische Prinzip in seiner ursprünglichen Form dem Christentum gegenüber festzuhalten, mufste die einfachere und volkstümlichere Lehre des Evangeliums den Sieg davontragen; die allegorische Deutung der Mythen war doch nur ein Beweis, dafs man im Grunde derselben sich schäme, bereitete also den Triumph des Christentums vor, welches dieselben offen verwarf. In sittlichem Betracht aber lag seit der Auflösung der ethischen Harmonie, wie sie in der Blütezeit des hellenischen Altertums bestand, bei der fortschreitenden sittlichen Entartung das Heil zunächst in der Läuterung durch Weltentsagung, wie sie durch den Platonismus, auch in gewisser Art durch die Stoa und den Kynismus vertreten war, in der „Kreuzigung der Lüste und Begierden". Es schlofs sich daran an die Hinwendung zu einem solchen ethischen Ideal, welches nicht das natürliche Leben vergeistigte oder künstlerisch verklärte, sondern über dasselbe den Geist hinaushob. Sehr wirksam war bei vielen die Furcht vor den angedrohten Höllenstrafen und die Hoffnung auf die verheifsene Rettung und Beseligung der Genossen des Reichs; aber auch das Blut der Märtyrer ward durch die von ihrer Person auf ihre Sache überfliefsende Aufmerksamkeit und Achtung ein Same der Kirche. Einen unmittelbaren Einflufs hat das heidnische Mysterienwesen auf das Christentum kaum gehabt, aber die „Mysterienelemente" in ihm werden doch im Zusammenhang stehen mit dem kathartischen, telestischen, magischen und mysteriösen Glauben, besonders des Neuplatonismus.

§ 5. Der Gegensatz zwischen dem Judentum und dem Hellenismus wiederholte sich innerhalb des Christentums selbst als Gegensatz der Judenchristen und Heidenchristen. Das Judenchristentum verband mit dem Glauben an Jesus als den Messias noch die Beobachtung des mosaischen Gesetzes, verlor aber bald an Kraft. Das Heidenchristentum dagegen, welches sich zeitig ausbreitete, hielt sich von der jüdischen Sitte fern, war überzeugt, an die Stelle der Juden in die Bundesgemeinschaft mit Gott eingetreten zu sein, vermochte aber nicht die Verhältnisse von Sünde und Gesetz, Glaube und Rechtfertigung und den Unterschied von Gesetz und Evangelium in der Tiefe sich anzueignen und fufste so auch nicht bestimmt auf der tieferen paulinischen Auffassung des Christentums, sondern verfolgte, den Paulinismus verflachend, eine mehr moralistische Richtung. Dieses Heidenchristentum nahm zwar äufserlich die Autorität aller Apostel mit Einschlufs des Paulus an, zersetzte aber ihre Lehre so, dafs Christus wesentlich als neuer Lehrer und Gesetzgeber galt und das religiöse Verhältnis zu ihm in der Anerkennung der Glaubensregel und in der Erfüllung des Gesetzes aufging.

Digitized by Google

Aus diesem Heidenchristentum entwickelte sich die altkatholische Kirche, indem sich freilich den heidenchristlichen Gemeinden vielfach freier gesinnte christliche Juden, wahrscheinlich hellenistischer Bildung, angeschlossen haben mögen, welche die Kenntnis und Deutung des Alten Testamentes vermittelten und so die Bücher des Alten Testamentes zum Beweise des christlichen Glaubens benutzen lehrten. Ein dem unsrigen bereits nahekommender gesamtapostolischer Schriftkanon, der den drei ersten unserer Evangelien unter Verwerfung anderer das Johannes-Evangelium anreiht und damit eine Sammlung apostolischer Schriften verbindet, wurde konstituiert, das Christentum unter Aufhebung des mosaischen Zeremonialgesetzes wesentlich als das neue Gesetz aufgefafst, welches eine Reihe von Verpflichtungen auferlegte, aber allen Menschen die Möglichkeit bot, sich zu bekehren, durch Reue Vergebung der Sünden zu erhalten und sich durch ein sündenloses Leben Unsterblichkeit zu verschaffen.

Durch die Glaubensregel wurde der Glaubensinhalt in gesetzlicher Form bestimmt, im Zusammenhang mit der Ausbildung einer neuen hierarchischen Verfassung. Die Regula fidei geht vorwiegend auf die objektiven Voraussetzungen des Heils, und zwar auf Grund der zumeist durch die Taufformel allgemein im christlichen Bewufstsein sich fixierenden Begriffe von Gott, dem Vater der Welt, und seinem eingebornen Sohn und dem heiligen Geist, im Gegensatz einerseits zum Judaismus, anderseits namentlich zu den dem christlichen Gemeingeiste nicht entsprechenden Spekulationen der Gnostiker.

Aug. Neander, Allgem. Gesch. d. christl. Relig. u. Kirche, Hamb. 1825—1852, 3. Aufl. Gotha 1856; Gesch. der Pflanzung u. Leitung der christl. Kirche durch die Apostel, Hamb. 1832 u. ö., 5. Aufl. Gotha 1862; Christl. Dogmengesch., hrsg. von J. L. Jacobi, Berl. 1857. Rich. Rothe, Die Anfänge der christl. Kirche und ihrer Verfassung, Bd. I, Wittenb. 1857. A. F. Gfrörer, Gesch. des Urchristentums, 3 Bde., Stuttg. 1838. Ferd. Christ. Baur, Paulus, der Apostel Jesu Christi, Tübing. 1845, 2. Aufl. von E. Zeller, Lpz. 1866, 1867; Vorlesungen über die neutestamentl. Theologie, hrsg. von Ferd. Friedr. Baur, Lpz. 1865 ff.; Das Christentum u. die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte, Tübing. 1853, 3. Aufl. 1863; Die christl. Kirche vom Anfang des vierten bis zum Ende des sechsten Jahrh., Tübing. 1859, 2. Aufl. 1863. Albert Schwegler, Das nachapost. Zeitalter in den Hauptmomenten seiner Entwicklung, Tübing. 1846. Reufs, Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique, 2 vols., Par. 1852. Albrecht Ritschl, Die Entstehung der altkathol. Kirche, Bonn 1850, 2. Aufl. 1857. Thiersch, Die Kirche im apost. Zeitalter, Frankf. 1852, 3. Aufl., Augsb. 1879. Joh. Pet. Lange, Das apost. Zeitalter, Braunschw. 1853—1854. Ad. Hilgenfeld, Das Urchristentum in den Hauptwendepunkten seines Entwicklungsganges, Jena 1855. Gerh. Vct. Lechler, D. apost. u. nachapost. Ztalt., 3. Aufl., Karlsr. 1885. Vgl. zahlreiche Abhandlungen Hilgenfelds in: Ztschr. f. wiss. Th. Heinrich Holtzmann, Judentum u. Christentum, Lpz. 1867 (bildet den zweiten Band der Schrift: Gesch. des Volkes Israel u. der Entstehung des Christentums von Georg Weber u. H. Holtzmann). Philipp Schaff, Gesch. d. christl. Kirche, Bd. I: Apost. Kirche, Mercersbury 1851, 2. Aufl., Lpz. 1854, engl., Neuyork 1853 u. ö.; Gesch. der alten Kirche bis zum Ende des sechsten Jahrh., engl., Neuyork u. Edinb. 1859, 2. Aufl. ebd. 1862, deutsch, Lpz. 1867, 2. Aufl. ebd. 1869 (vgl. Schaff, Die Person Jesu Christi, Gotha 1865). Th. Keim, Rom u. d. Christentum. Eine Darstell.

Digitized by Google

des Kampfes zwischen d. alten u. neuen Glauben im röm. Reiche während der beiden ersten Jahrhh., aus Keims Nachlafs hrsg. von H. Ziegler, Berl. 1881. Bernh. Weifs, Lehrb. d. Einleit. in das N. T., 2. Aufl., Berl. 1889. Th. Zahn, Gesch. des Neutestamentlichen Kanons, 2 Bde., Erlang. 1888—1892. Ad. Harnack, Das N. T. um das Jahr 200, Freib. 1889. Vgl. noch das später anzuführende Werk von M. v. Engelhardt üb. Justin d. M. Hier sei auch erwähnt Bruno Bauer, Der Ursprung d. Christentums aus dem röm. Griechentum, Berl. 1877. (Philon und Seneca sind nach Bauers Ansicht die eigentlichen Stifter des Christentums, Rom und Alexandrien, nicht Palästina, sind die Heimat desselben. Das Urevangelium ist in den ersten Jahren der Regierung Hadrians verfafst. Trotzdem das meiste verfehlt oder wenigstens übertrieben ist, finden sich doch in dem Werk B.s manche richtigen Bemerkungen über das Heidenchristentum.) E. Wadstein, Über den Einflufs des Stoizismus auf die älteste christliche Lehrbildung, in: Theol. Stud. u. Krit., 1880, S. 587—665. M. Baumgarten, L. Annaeus Seneca u. d. Christentum in der tiefgesunkenen antiken Welt, Rost. 1895. B. A. Betzinger, Seneca-Album. Weltfrohes u. Weltfreies aus S.s philos. Schriften. Nebst e. Anhang: Seneca u. d. Christentum, Freib. i. Br. 1899. P. Wendland, Christentum u. Hellenismus in ihren literarischen Beziehungen, Vortr. gehalten auf der Strafsb. Philologenvers. 1901, Lpz. 1902 (wertvoll). S. aufserdem d. Literat. Bd. I, Aufl. 9, S. 286 ff.

Die Bezeichnung *καθολικὴ ἐκκλησία* kommt zuerst vor bei Ignatius, im Brief der Smyrnäer über Polykarps Märtyrertod, und zwar für die Gesamtgemeinde, die „ideale“, im Gegensatze zu den wirklich bestehenden Einzelgemeinden, sodann im muratorischen Fragment. Der altkatholischen Kirche galt das Christentum wesentlich als neues Gesetz, vgl. schon Ev. Joh. XIII, 34: *ἐντολὴ καινή*, wie auch Paulus, Gal. VI, 2 die Liebe, die sich in gegenseitiger Unterstützung betätige, als den *νόμος τοῦ Χριστοῦ* im Unterschiede von dem mosaischen Gesetze anerkennt; vgl. 1. Kor. XI, 25; 2. Kor. III, 6 und Hebräer VIII, 13: *καινὴ διαθήκη*, Epist. Barnabae III, 4: nova lex Jesu Christi. Die Vorliebe für die Gesetzesform im Glauben und Handeln und in der Verfassung erklärt sich zum Teil aus dem Einflufs, den die alttestamentliche Gesetzreligion und Hierarchie bei aller christlichen Idealisierung auch auf die Heidenchristen üben mufste (und zwar auch ohne bewufste „Konzessionen“ an die Gegenpartei, die nur nebenbei und weitaus mehr von seiten einer Fraktion der Judenchristen als der Heidenchristen stattgefunden haben), wie auch aus dem Einflufs der altchristlichen Tradition, besonders der *λόγια Κυριακά*, zum andern Teil aus dem kirchlichen Bedürfnis eines Fortgangs von den subjektiven Anschauungen des Paulus zu objektiven Normen und aus der moralischen Reaktion gegen einen ultrapaulinischen Antinomismus. Geradeso beruhte auch der Übergang von Luthers Glauben zu Luthers Glaubenssätzen und weiterhin zu den Symbolen der lutherischen Kirche teils auf dem bei aller Gegnerschaft doch wesentlich mit einwirkenden Vorbild der alten Kirche, teils auf der innern Notwendigkeit objektiver Normen und auf der Reaktion gegen extrem reformatorische Richtungen.

Neander bezeichnet neben der geringen Macht und Reinheit des religiösen Geistes in der nachapostolischen Zeit auch das alttestamentliche Vorbild, das zunächst in bezug auf die Verfassung Geltung erlangt habe, als Ursache, weshalb in der altkatholischen Kirche eine neue Zucht des Gesetzes zur Geltung gelangt sei. Auf die successive Entfaltung und Ausgleichung des Gegensatzes zwischen Judenchristentum (Petrinismus) und Paulinismus legen Baur und Schwegler das Hauptgewicht, für die Entstehung des katholischen Christentums schreiben beide, besonders Schwegler, dem Judenchristentum, dessen wesentlichste Bedeutung darin liegt, dafs es die geschichtliche Vorstufe des Paulinismus war, für die nachpaulinische Zeit (in welcher es als sogenannter Ebjonitismus noch bis gegen 135 mächtig, dann fast nur eine dem Untergang sich zuneigende Antiquität

Digitized by Google

war) mehr Ausbreitung und Einflufs zu, als tatsächlich nachweisbar oder aus inneren Gründen wahrscheinlich ist. Dagegen hat namentlich **Albrecht Ritschl** im ganzen mit Erfolg nachzuweisen unternommen, wie das katholische Christentum nicht aus einer Versöhnung oder Synthese des Judenchristentums und des Heidenchristentums hervorgegangen, sondern eine Stufe des Heidenchristentums allein sei. Der Grund der Umbildung des Paulinismus liegt nach **Ritschl** in dem kirchlichen Bedürfnis allgemein gültiger Normen des Denkens und des Lebens gegenüber der bei Paulus selbst durch seine Eigentümlichkeit und seine Erfahrung getragenen mystischen Gebundenheit des theoretischen und praktischen Elementes im Begriffe des Glaubens, wobei freilich mit der Fixierung dessen, was in der Anschauung des Paulus flüssig und lebendig war, auch die Innigkeit und Erhabenheit des paulinischen Christentums verloren gegangen sei (Entstehung der altkath. Kirche, 1. Aufl. S. 273). In der zweiten Auflage seiner Schrift hält A. Ritschl dafür, die Frage sei nicht so zu stellen, ob sich die altkatholische Kirche auf der Grundlage des Judenchristentums oder des Paulinismus, sondern ob sie sich aus dem Juden- oder Heidenchristentum entwickelt habe, und kommt zu dem Resultat, dafs sie eine Stufe des Heidenchristentums allein sei. Das Heidenchristentum sieht er aber nicht als rein paulinische Richtung an, sondern es soll nur unter einem vorwiegenden Einflufs von „paulinischen Gedanken, wenn auch in gebrochener Gestalt, stehen". Er bemerkt: „Die Heidenchristen bedurften erst der Belehrung über die Einheit Gottes und die Geschichte seiner Bundesoffenbarung, über sittliche Gerechtigkeit und Gericht, über Sünde und Erlösung, über Gottesreich und Sohn Gottes, ehe sie auf die dialektischen Beziehungen zwischen Sünde und Gesetz, Gnade und Rechtfertigung, Glaube und Gerechtigkeit einzugehen vermochten" (2. Aufl. S. 272). Als der eigentliche Vertreter des sich zur katholischen Kirche entwickelnden Heidenchristentums gilt ihm Justin der Märtyrer, welcher die Auffassung des Christentums als des neuen Gesetzes in der Form gibt, die von der katholischen Kirche angenommen worden ist, aber auch die Ansicht wenigstens in ihren Anfängen entwickelt hat, welche dann in der Lehre von der „Homousie des Logos" zum vollendeten Ausdruck gelangte. Derselbe war als Heidenchrist nach Ritschl nicht fähig, in die alttestamentlichen Voraussetzungen der paulinischen Lehre voll einzudringen, und verwischte die Grenzen des religiösen Verhältnisses und des sittlichen Verhaltens.

Das **Judenchristentum**, welches sich durch die Vereinigung der Beobachtung des mosaischen Gesetzes mit dem Glauben an die Messiaswürde Jesu charakterisiert, schied sich seit dem Auftreten des Paulus in zwei Fraktionen. Die strengen Judenchristen erkannten das Apostelamt des Paulus nicht an und liefsen die im Heidentum geborenen Christen nur unter der Bedingung, dafs sie sich der Beschneidung unterwürfen, als Genossen des Messiasreiches gelten. Die milder gesinnten Judenchristen aber gestanden dem Paulus eine berechtigte Wirksamkeit unter den Heiden zu und forderten von den aus dem Heidentum hinzutretenden Gläubigen nur die Beobachtung der für die Proselyten des Tores bei den Juden geltenden Gebote (nach dem sog. Aposteldekret, Act. XV, 29: *ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πνικτοῦ καὶ πορνείας,* wogegen Gal. II, 10 nur die Beisteuer für die Armen in Jerusalem erwähnt wird, die Bedingung, die Paulus am ehesten zugestehen konnte, ohne einen Rückfall in die von ihm bekämpfte Legalität zu begünstigen). Die mildere Fraktion, welche den Heidenchristen Duldung gewährte, war schon zur Zeit Justins selbst nur zu einer geduldeten Richtung herabgesunken (Dial. c. Tryph. c. 47). Die strengere Fraktion verlor an Haltung in dem Mafse, wie der Gegensatz zwischen Christen und Juden sich schärfte. Das nach der Unterdrückung des Aufstandes unter Barkochba

Digitized by Google

(135 n. Chr.) erlassene Dekret, welches den Juden den Aufenthalt in Jerus untersagte, schlofs auch alle nach jüdischem Gesetz lebenden Judenchristen diesem Zentralpunkte der Christenheit aus und liefs nur eine vom mosais Gesetze freie Christengemeinde daselbst bestehen, die sich nunmehr unter ei Bischof aus den Heidenchristen konstituierte. Endlich schlofs die mit der erkennung eines gesamtapostolischen Kanons (um 175 n. Chr.) sich konstituiere altkatholische Kirche alles Judenchristentum als häretisch von sich aus (so d es nach dieser Zeit nur noch als Sekte fortexistierte), während sie anderseits au einen einseitigen, ultrapaulinischen Antinomismus und Gnostizismus verwarf, d zur Aufhebung der Sittlichkeit selbst und zur Auflösung des Zusammenhangs d Christentums mit seiner alttestamentlichen Basis zu führen drohte.

Die zu Anfang des Christentums herrschenden Gegensätze bedingen auch di Anfänge der philosophischen Spekulation im Christentum, weshalb si hier nicht unerwähnt bleiben durften.

Zur Feststellung des neutestamentlichen Kanons wurde die Kirche besonders durch das Überhandnehmen der gnostischen Häresien genötigt: sie mufste ihrer „Glaubensautoritäten" gewifs werden. Von Wichtigkeit für die Kenntnis des Kanons ist das muratorische Fragment (darüber Ad. Harnack, in: Zeitschr. f. Kirchengesch., 3. Bd. 1879, S. 358—408), ein lateinisches Verzeichnis der kanonischen Bücher des N. T., aufgefunden von Lodov. Ant. Muratori und 1740 in seinen Antiquitates italicae medii aevi veröffentlicht. Das Verzeichnis ist im Abendland verfafst und nicht später als in dem letzten Viertel des 2. Jahrhunderts.

Erster Abschnitt.

Die patristische Philosophie bis zum Konzil von Nicäa.

§ 6. Die Schriften, die auf der Seite des der katholischen Kirche sich zubildenden Heidenchristentums stehen und uns also über die Anschauungen in den heidenchristlichen Gemeinden zu Ende des ersten bis gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts belehren, sind namentlich solche sogenannter apostolischer Väter, die für unmittelbare Schüler der Apostel galten. Es sind dies der sogenannte erste Brief des Clemens von Rom, im Namen der römischen Gemeinde an die korinthische Gemeinde verfafst und gesandt, ferner der unter dem Namen des Barnabas überlieferte, die sieben Briefe des Ignatius von Antiochia, der Brief Polykarps von Smyrna an die Philipper, die Homilie, welche unter dem Namen des zweiten Clemensbriefes geht. Ferner der apokalyptische „Hirt" des Hermas, der einen sehr unpaulinischen und von judaistischen Elementen keineswegs freien Charakter trägt. Ein judenchristlicher Standpunkt bekundet

Digitized by Google

sich in den pseudo-clementinischen Rekognitionen und Homilien. Die vor nicht langer Zeit erst aufgefundene und herausgegebene „Lehre der zwölf Apostel“ gibt in ihrem ersten Teile moralische Lehren, im zweiten eine Kirchenordnung. Sie spezifisch dem Heidenchristentum zuzuschreiben, sind wir nicht berechtigt. Dem milderen Judenchristentum gehört die Schrift: „Testamente der zwölf Patriarchen“ an.

Die Ausbildung der theoretischen und praktischen Grundlehren in dem Kampfe gegen Judentum und Heidentum unter fortschreitender Ausscheidung der beiderseitigen Extreme auf Grund der Zusammenfassung der Autorität aller Apostel, mit Einschlufs des Paulus, aber meist ohne tieferes Verständnis des eigentlichen Paulinismus und ohne Unterscheidung der verschiedenen apostolischen Lehren, bildet den Hauptinhalt der Schriften der apostolischen Väter.

Ein bedeutender Einflufs heidnisch-philosophischer Bildungselemente ist nicht zu verkennen. Doch fühlen sich diese Heidenchristen im Besitz besonderer „Heilsgüter“, namentlich der wahren Gotteserkenntnis, mit der zugleich das ewige Leben verbunden war, und der Lehre vom Reiche Gottes, das in die nächste Zukunft verlegt wird und nicht frei von Chiliasmus ist. Der Gedanke von einer neuen Geburt durch die Taufe, wenn er auch nicht ganz erloschen war, trat doch sehr zurück. Gott der Schöpfer und Regierer der Welt ist zugleich Erlöser, eine Erlösung ist aber nötig, weil die Welt und damit auch die Menschheit bald nach der Schöpfung in die Gewalt böser Dämonen gekommen war. Vermittelt wird die Erlösung durch Jesus, der gleich Gott als „Herr“ bezeichnet wird, „himmlisches Geistwesen“ ist, Fleisch angenommen hat und nach vollendetem Werk wieder dahin, woher er gekommen, zurückgekehrt ist.

J. Schwane, Dogmengesch. der vornicän. Zeit, Münster 1862. Auf das nachapostolische Zeitalter bezieht sich auch vielfach das Werk des anonymen Verf.: Supernatural religion. An enquiry into the reality of divine revelation, 2 voll., Lond. 1874, VI. ed. 1875, 3 voll., Lond. 1879. (Der übernatürliche Charakter des Christentums wird negiert, da die Wunder, welche denselben allein beweisen könnten, nicht hinlänglich bezeugt seien.) Besonders schätzenswert die Besprechung dieses Werkes von B. Lightfoot in verschiedenen Artikeln der Contemporary review, 1874 u. 1875. Thomas M. Wehofer, Untersuchungen zur altchristl. Epistolographie, Sitzungsberichte der Kais. Ak. in Wien, 1901 (will nachweisen, dafs die Stilgesetze der semitischen Poesie von den altchristlichen Schriftstellern, namentlich in den beiden Clemensbriefen sowie in dem des Barnabas, angewandt worden seien). R. T. Kerlin, The church of the fathers: a history of christianity from Clement to Gregory, Nashville 1901. O. Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Literatur, 1. Bd.: Vom Ausgange des apostolisch. Zeitalters bis zum Ende des 2. Jahrh.s, Freib. i. B. 1902, 2. Bd., bis Beginn des 4. Jahrh.s, 1903. J. F. B. Baker, Introduction to early history christian doctrine to the time of council of Chalcedon, Lond. 1903. D. Völter, D. apostolisch. Väter neu untersucht, 1. T.: Clemens, Hermas, Barnabas, Leiden 1904.

Patrum apostolicorum opera ed. Cotelier, Par. 1672, ed. II. besorgt von Clericus, Amsterd. 1724, auch bei Gallandius und bei Migne wiederabg.; ed. G. Jacobson, Oxon. 1838 u. ö.; ed. Car. Jos. Hefele, Tübing. 1839 u. ö.; recens. etc. Fr. X. Funk, Vol. I, Editio post Hefelianam quartam V., Tub. 1878, Vol. II: Clementis Rom. epistulae de virginitate etc., Tub. 1881; ders., Patres apostolici. Textum rec. et

Digitized by Google

annotationib. critic. et exegeticis illustrav., versionem latinam, prolegomena — addidit, 2 voll. Ed. II, adaucta et emendata, Tub. 1901; ed. Albert Dressel, Lpz. 1857, 2. Aufl. 1863. Patrum Apostolicorum Opp. Textum recensuerunt, comment. exeget. et hist. illustraverunt O. de Gebhardt, A. Harnack, Th. Zahn. Ed. post Dresselianam alteram tertia, Fasc. I: Barnabae ep. Graece et Latine, Clementis R. epp. recens. atque illust., Papiae quae supersunt, Presbyterorum reliquias ab Iren. servatas, Ep. ad Diognetum adiecerunt O. de Gebhardt, A. Harnack, Lpz. 1875, Fasc. II: Ignatii et Polycarpi epistulae martyria fragmenta, rec. et ill. Th. Zahn, ibid. 1876; Fasc. III: Hermae Pastor, graece addita versione latina etc. recensuerunt O. de Gebhardt, Ad. Harnack, Lipsiae 1877. Fasc. I. partis 1. ed. II.: Clementis R. ad Corinth. epp. Textum ad fidem codicum et Alexandr. et Constantinopolitani nuper inventi recc. O. de Gebhardt, A. Harnack, Lpz. 1876; Fasc. I. partis 2. ed. altera, Lipsiae 1878; Patrum apostolicorum opera, — recens. O. de Gebhardt, A. Harnack, Theod. Zahn, Ed. minor, Lips. 1877, 2. Aufl. 1894. F. X. Funk, Die apostolischen Väter, Tübing. 1901 (Sammlung ausgewählter kirchlicher und dogmengeschichtlicher Quellenschriften, als Grundlage für Seminarübungen, hrsg. unter Leit. von G. Krüger, 2. Reihe, 1. Heft). Novum Testamentum extra Canonem receptum (1. Clem. Rom. epist., 2. Barnabas, 3. Hermas, 4. librorum deperd. fragmenta: Ev. sec. Hebr., sec. Petrum, sec. Aegyptios, Matthiae tradit., Petri et Pauli praedicationis et actuum, Petri apocalypseos etc. quae supersunt) ed. Ad. Hilgenfeld, Lpz. 1866; ed. II. Lpz. 1876 ff. Auf die apostolischen Väter insgesamt beziehen sich Ad. Hilgenfeld, Die apost. Väter, Halle 1853. Lübkert, Die Theologie der apost. Väter, in: Ztschr. f. d. hist. Theol. 1854, IV. J. Donaldson, The apostolical fathers, Lond. 1874. J. Sprinzl, Die Theologie der apost. Vät., Wien 1880. A. Stahl, Patristische Untersuchungen. I. Der erste Br. des röm. Clemens; II. Ignatius v. Antiochien; III. Der Hirt des Hermas, Lpz. 1901.

Clementis Rom. epp. ex codice Alexandr., in dem Appendix codicum celeberrimorum, ed. Tischendorf, Lipsiae 1857. Clem. R. ep. ed. Lightfoot, Lond. 1869, vgl. dazu dens., Clement of R. An Appendix containing the newly recovered portions, with introductions etc., Lond. 1877 (hierin auch benutzt eine neuentdeckte syrische Übersetzung der Clemensbriefe); ders., The apostolic fathers, I. S. Clement of R., 2 vols., Lond. 1890. Clem. Rom. ad Cor. ep. ed. J. C. M. Laurent, Lpz. 1870, ed. 2., ebd. 1873. R. Knopf, Der 1. Clemensbr. unters. u. hrsg. (Texte u. Untersuchung. etc., N. F., 5. Bd.), Lpz. 1899. Josephus a Leonissa, Der erste Clemensbr. u. d. Areopagitica, Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol., 1903, S. 419—454. Funk, Der sogenannte zweite Clemensbr., Theol. Quartalschr. 1902, S. 349—364. W. Scherer, Der erste Clemensbr. an d. Korinther, nach s. Bedeut. f. d. Glaubenslehre der kathol. Kirche am Ausgang des 1. christl. Jahrh.s untersucht, Regensb. 1902. Die beiden Briefe des Cl. nach einem neu aufgefundenen Kodex zum ersten Male vollständig herausgegeben: *Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Κλήμεντος ἐπισκόπου Ῥώμης αἱ δύο πρὸς Κορ. ἐπιστολαὶ νῦν πρῶτον ἐκδιδόμεναι πλήρεις ὑπὸ Φιλοθέου Βρυεννίου. Ἐν Κωνσταντινουπόλει,* 1875. Clementis R. epistulae, edid., commentario critico et adnotationib. instruxit etc. Ad. Hilgenfeld, Lpz. 1876. Clementis Romani quae feruntur homiliae. Textum recognovit, versionem lat. Cotelerii repet. pass. emend., selectas Cotelerii, Davisii, Clerici atque suas annotationes addidit Albertus Schwegler, Stuttg. 1847. Clem. Rom. quae feruntur homiliae viginti nunc primum integrae, ed. Dressel, Gott. 1854. Clementina ed. Paul de Lagarde, Lpz. 1865. Recognitiones Cl. ed. Gersdorf, Lpz. 1838. A. Hilgenfeld, Die beiden Br. des Cl. u. ihre neuesten Bearbeitungen, in: Ztschr. f. wiss. Theol., 13. Jahrg., 1870, S. 394 bis 419: ders., Die Briefe des röm. Clem. u. ihre syr. Übersetz., ebd. 1877, S. 549—562. Funk, Die syr. Übersetz. der Clemensbriefe, in: Theol. Quartalschr., 1877, S. 477—498. K. Wieseler, Über den Brief des röm. Clemens an die Korinther, in: Jahrb. f. deutsche Theol., Bd. 22, 1877, S. 353—406. A. Harnack, Über den sogenannten zweiten Br. des Clemens an die Korinther, in: Ztschr. f. Kirchengesch. Bd. 1, 1876, S. 264—283, 329—364. Andr. Brüll, Urspr. u. Vrf. d. Br. d. Cl. v. R. a. d. Korinther u. seine gesch. Bedeut., Freib. i. Br. 1883. H. Holtzmann, Die Stellung des Clemensbriefes in der Gesch. des N. T. Kanons, in: Ztschr. f. wiss. Theol., 1877. S. 387—403. Maistre, St. Clément de Rome, son histoire — ses écrits etc., 2 vols., Par. 1884. W. Wrede, Untersuchungen zum 1. Klemensbr., Götting. 1891. G. Courtois, L'épitre de Cl. de Rome, Montauban 1894. J. Mausbach, Der „Kommunismus" d. h. Cl. v. R., Hist.-polit. Blätter, 1895, S. 340—350. F. X. Funk, T. Flav. Klemens Christ, nicht Bischof, Theol. Quartalschr. 61, 531—563. Auch in den Kirchengesch. Untersuch., I., Paderborn 1897. Eine alte lateinische Übersetzung von hohem textkritischen Werte des ganzen 1. Briefes hat der Benediktiner Germanus Morin in der Seminarbibliothek

Digitized by Google

von Namur neuerdings gefunden und in den Anecdota Maredsolana, Vol. II, Maredsoli 1895, herausgegeben: Sti. Clementis Romani ad Corinthios versio latina antiquissima. S. darüber u. a.: Ad. Harnack, Über die jüngstentdeckte latein. Übersetz. d. Clemens-Briefes, Ber. d. Ak. d. W., 1895, S. 261—273. J. T. Bang, Studien üb. Clem. Rom., Stud. u. Krit., 1898, S. 431—486. B. Heurtier, Le dogme de la trinité dans l'épître de St. Clément de Rome et le Pasteur d'Hermas, Thèse, Lyon 1900. Völter s. u. b. Hermas. E. Dorsch, D. Gottheit Christi b. Cl. v. Rom, Ztschr. f. kath. Theol., 1902, S. 701—728. V. Schweitzer, Glaube und Werke b. Cl. R., Theol. Quartalschr. 1903, S. 417—437, 547—575.

The Clementine Homilies, the Apostolical Constitutions. Translations edited by Roberts and Jam. Donaldson, Edinb. 1870. Über die Schriften d. Cl. u. d. sogen. Clementin. Homilien etc: Ch. Bigg, The Cl. Hom., St. Bibl. et Eccl. II, Oxf. 1890, S. 157—193. Ad. Hilgenfeld, Die clement. Recogn. u. Homilien, Jena 1848; ders., Über die Komposition der clement. Homilien, in: Zellers Theol. Jahrb., 1850, 1 ff., auch ebd. 1854, 4. G. Uhlhorn, Die Homil. u. Recognit. des Clem. Rom., Götting. 1854. Joh. Lehmann, Die Clement. Schriften mit besond. Berücksicht. auf ihr literar. Verh., Gotha 1869. Gust. Frommberger, De Simone mago, P. I: De origine Pseudo-Clementinorum, Diss., Bresl. 1886. J. Langen, Die Clemensromane, ihre Entstehung u. ihre Tendenzen aufs neue untersucht, Gotha 1890. S. ferner Bunsens, Baurs, Alb. Ritschls, Volkmars u. a. Untersuchungen. F. J. A. Hort, Notes introductory to the study of the Clementine recognitions, Lond. 1901. H. U. Meyboom, De Clemens-Roman. Eerste Deel. Synoptische vertaling van den tekst, Groning. 1902. J. Bergmann, Les éléments juifs dans les Pseudo-Clémentines, Rev. d. Et. juive, 1903, S. 89 bis 98. Constitutiones apost. ed. Paul de Lagarde, Lpz. 1862.

E. Gaàb, Der Hirte des Hermas, Basel 1866. Hermae Pastor, Graece — restituit, commentario critico et adnotationibus instruxit. — A. Hilgenfeld, ed. 2., 1881. Graece integrum ambitu primum ed. A. Hilgenfeld, Lpz. 1887 (wobei eine Fälschung des Simonides herangezogen wird). Th. Zahn, Der Hirt des Hermas untersucht, Gotha 1868. Wilh. Heyne, Quo tempore Hermae pastor scriptus sit. Diss. inaug., Königsb. 1872. H. Holtzmann, Hermas u. Johannes, in: Ztschr. f. wiss. Theol, 1875, S. 40—51. H. M. Th. Behm, Über den Verfasser der Schrift, welche den Titel „Hirt" führt, Rost. 1876. Rambouillet, L'orthodoxie du Pasteur Hermas, Par. 1880. A. Brüll, Der Hirt des H., nach Ursprung u. Inhalt untersucht, Freib. i. Br. 1882. F. J. Winter, Sittl. Grundanschauungen im „Hirten" des Hermas, in: Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. k. Leb., 1884, S. 33—46. Rich. Schenk, Zum ethisch. Lehrbegr. des Hermas, Pr. des R.-G. zu Aschersleben, Aschersl. 1886. E. Hückstädt, D. Lehrbegr. des Hirten, Anklam 1889. A. Link, Die Einheit des Pastor Hermae, Marb. 1888. P. Baumgärtner, Die Einheit des Hermas-Buchs, gekr. Preisschr., Freib. i. Br. 1889. Funk, Die Einheit des Hirten des H., Theol. Quartalschr., 1899, III, S. 321—359. Daniel Völter, D. Visionen des Hermas, die Sibylle u. Clemens v. Rom. Ein Beitrag z. Gesch. d. altchristl. Lit., Berl. 1900. Hendrik Ant. van Bakel, De Compositie van den Pastor Hermae, Amsterd. 1900. F. Segna, De libro ab Herma conscripto, cui titulus „Pastor", Vox urbis, 1900, u. B. Heurtier, s. b. Clemens Rom. J. Réville, La valeur du témoignage historique du pasteur d'Hermas, Par. 1900. P. Battifol, L'église naissante. Hermas et le problème moral au second siècle, Rev. bibl., 1901, S. 337—351. C. Taylor, Hermas and Cebes, Journ. of philol. 1902, S. 24—38.

Barnabae epistula. Integram graece iterum edid. etc. Ad. Hilgenfeld, Lipsiae 1877. J. Kayser, Über den sogen. Barnabas-Brief, Paderborn 1866. J. G. Müller, Erklärung des Barnabas-Briefes, Lpz. 1969. A. Hilgenfeld, Die Abfassungszeit u. die Zeitrichtung des Barnab.-Br., in: Ztschr. f. wiss. Theol., 13. Jahrg. 1870, S. 115—123. Chr. Joh. Riggenbach, D. sogen. Br. d. B., I. Übers. II. Bemerk., Bas. 1873. Der Apostolat d. heil. Barnabas, in: Der Katholik, 1875, Sept., S. 251—267; Zur älteren Gesch. des Barnabas-Briefes, ebd. Okt., S. 440—477. C. Heydecke, Diss.. Qua Barnabae ep. interpolata demonstratur, Braunschw. 1875. O. Braunsberger, D. Ap. Barnabas. Sein Leb. u. d. ihm beigelegte Br. wissenschaftlich gewürdigt, Mainz 1876. M. Güdemann, Zur Erklärung des Barnabas-Briefes, in: Religionsgeschichtl. Studien (Schriften des israelit. lit. Vereins), Lpz. 1876, S. 99—131. W. Cunningham, The epistle of S. Barnabas, a dissertat. including a discussion of its date and authorship, Lond. 1877. Fr. X. Funk, Der Barnabas-Brief, eine Schr. vom Ende des 1. Jahrh., in: Theol. Quartalschr., 1884, S. 3—33. C. F. Arnold, Quaestionum de compositione et fontibus Barnabae epistolae capita nonnulla, Diss., Königsb. 1886. D. Völter, Der Barnabasbrief neu untersucht, Jahrb. f. prot. Theol., 1888, S. 106—144. Johs. Weifs, Der Barnabasbrief, krit. untersucht, Berl. 1888.

Digitized by Google

J. B. Lightfoot, The apost. fathers, II, Polycarp, Lond. 1885. G. Volkmar, Epistulam Polycarpi Smyrnaei genuinam rec., Zürich 1885. A. Hilgenfeld, Der Brief des Polykarpus an d. Philipper, Ztschr. f. wiss. Theol., 29, 1886, S. 180—206. J. M. Cotterill, The Epistle of Polyk. to the Philippians and the Homilies of Antiochus Palaest., Journ. of Philol., 1891, S. 241—285. B. Jackson, St. Polykarp, Bishop of Smyrna, Lond. 1898. V. Schweitzer, P. v. Sm. üb. Erlösung u. Rechtfertig., Theol. Quartalschr. 1904, S. 91—109.

Ignatii Antiocheni et Polycarpi Smyrnaei epistulae et martyria. Ed. et annotationibus instruxit Ad. Hilgenfeld, Berl. 1902. P. Corssen, D. Todesjahr Polykarps, Ztschr. f. neutest. W., 1902, S. 61—82. S. Ignatii quae feruntur epist. una cum eiusdem Martyrio ed. Jul. Henr. Petermann, Lpz. 1849. J. B. Lightfoot, The apost. fathers, Part. II. S. Ignatius. S. Polycarp. Revised texts with introductions etc. Vol. I, II, 1., 2. Lond. 1885. Vgl. Rich. Rothe, Über d. Echtheit der ignatianischen Briefe, im Anhang zu seiner Schrift üb. d. Anf. d. christl. Kirche, Bd. I, Wittenberg 1837. Bunsen, Die drei echten und die vier unechten Briefe des Ignatius von Antiochien, Hamb. 1847, Ignatius von Antiochien u. s. Zeit, ebd. 1847. Chr. Ferd. Baurs Untersuchungen über die ign. Briefe, Tübing. 1848; ferner Uhlhorns, Hilgenfelds u. a. Untersuchungen, wonach der syrische Text ein Auszug aus dem griechischen ist. Friedr. Böhringer, Kirchengesch. der drei ersten Jahrhunderte, 2. Aufl., Zürich 1861, S. 1—46, der eine genaue Analyse der Briefe gibt. Richard Adalbert Lipsius, Über das Verhältnis des Textes der drei syrischen Briefe des Ignatius zu den übrigen Rezensionen der Ignatianischen Literatur, Lpz. 1859, auch in: Abh. f. die Kunde des Morgenlandes, Lpz. 1859 u. 1861 (für die Priorität der in syrischer Sprache auf uns gekommenen Rezension), und anderseits wiederum A. Merx, Meletemata Ignatiana, Halle 1861. Nach Volkmars Ansicht sind um 170 die drei ersten Märtyrerbriefe, um 175—180 aber die nächsten vier Briefe verfafst und dem echten Polykarpus-Brief die unechten Stellen beigefügt worden. Theod. Zahn, Ignatius v. Antiochien, 1873 (Z. tritt für die Echtheit der sieben Briefe ein). A. Harnack, Die Zeit des Ignatius und die Chronologie der antiochienischen Bischöfe usw., Lpz. 1878. J. Nirschl, Die Theologie des h. Ignatius — aus seinen Briefen dargest., Mainz 1880. Fr. X. Funk, Die Echtheit der ignatian. Briefe, Tübing. 1883. Killen, The Ignatian epistles entirely spurious, Edinb. 1886. D. Völter, Ignatius-Peregrinus, Theol. Tijdschr. 1887, S. 272—320. Ed. v. d. Goltz, I. v. Ant. als Christ u. Theologe, in Texte u. Untersuch. z. Gesch. d. altchristl. Lit., Lpz. 1894. D. Völter, Die Ignatianisch. Briefe auf ihren Urspr. untersucht, Tübing. 1892. E. Bruston, Ignace d'Ant., ses épitres, sa vie, sa théologie, Par. 1897. A. Harnack, Das Zeugnis des Ign. üb. d. Ansch. d. römisch. Gemeinde, Ber. d. Berl. Ak., 1896, S. 111—131. C. D. Holzhey, Die beiden Rezensionen der Ignatiusbriefe u. d. apostolische Didaskalia, Theol. Quartalschr., 1898, S. 380—390. A. Amelungk, Untersuchungen über Pseudo-Ignatius. E. Beitrag zur Gesch. einer literarischen Fälschung, Diss., Marb. 1899. A. Hilgenfeld, D. Ignatiusbriefe u. d. neueste Verteidigung ihrer Echtheit, Ztschr. f. w. Th., 1903, S. 171—194.

Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων ἐκ τοῦ ἱεροσολυμιτικοῦ χειρογράφου νῦν πρῶτον ἐκδιδομένη μετὰ προλεγομένων — ὑπὸ Φιλοθέου Βρυεννίου, ἐν Κωνσταντιν. 1883. Aus der grofsen Zahl der über diese „Lehre" seit ihrer Herausgabe erschienenen Schriften und Abhandlungen seien hier nur genannt: Theod. Zahn, D. L. d. zw. Ap., in: Forschungen zur Gesch. d. neutest. Kanons, III, 1884, S. 278—319. Ad. Harnack, L. d. zw. Ap. nebst Untersuch. zur ältest. Gesch. der Kirchenverf. u. des Kirchenr., in: O. v. Gebhardt u. A. H., Texte u. Untersuch. zur Gesch. der altchrist. Lit., II, 1 u. 2, Lpz. 1884; ders., Die Apostellehre u. d. jüdischen beiden Wege, Lpz. 1886, 2. Aufl., ebd. 1895; ders.; Zur „L. der zwölf Apostel", Theol. Lit. Zeit., 1886, S. 270 bis 273, 344—347; 1887, S. 32—34. Th. Schermann, E. Elfapostelmoral oder die X. Rezension der „beiden Wege". Nach neuem handschriftl. Material hrsg. u. untersucht (Veröffentlichungen aus dem kirchenhistor. Seminar in München), Münch. 1903.

Die „apostolischen Väter" eröffnen die Reihe der „Kirchenväter" im weiteren Sinne des Wortes, d. h. derjenigen Kirchenschriftsteller, die nächst Christus und den Aposteln zumeist die kirchliche Lehre und Verfassung begründet haben. (Der Ausdruck „Väter" beruht auf 1. Kor. IV, 15.) Als „Kirchenväter" im engeren Sinne erkennt die katholische Kirche nur diejenigen an, die sie als solche approbiert hat nach den Kriterien der vorzüglichen Reinheit in

Digitized by Google

der Bewahrung und Gelehrsamkeit, in der Verteidigung und Begründung des kirchlichen Glaubens, der Heiligkeit des Wandels und des (relativen) Altertums. Hinsichtlich des Alters pflegen drei Perioden angenommen zu werden, die erste bis zum Ende des dritten, die zweite bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts (oder näher bis zum Jahre 604, in welchem Gregor d. Gr. starb, hinsichtlich der griechischen Kirche auch wohl bis auf Johannes von Damaskus), die dritte entweder bis zum dreizehnten Jahrhundert oder auch nur durch die Dauer der Kirche selbst begrenzt. Als „doctores ecclesiae", wobei nicht die antiquitas, um so mehr aber eminens eruditio als Kriterium galt, hat die katholische Kirche folgende noch besonders ausgezeichnet: durch ein Dekret des Papstes Bonifacius VIII. vom Jahre 1298 die vier Lateiner Ambrosius, Augustinus, Hieronymus, Gregor d. Gr.; später wurden durch päpstliche Bullen aus den Griechen Athanasius, Basilius d. Gr., Gregor von Nazianz, Chrysostomus, auch Cyrill von Alexandrien und Johannes von Damaskus, aus den Lateinern der Papst Leo d. G., wie auch Thomas von Aquino und Bonaventura, endlich auch noch der h. Bernhard (1830) und Hilarius von Poitiers (1852) zu dem Range von Vätern und Lehrern der Kirche erhoben. Nicht als patres, sondern nur als scriptores ecclesiastici werden Männer anerkannt, bei denen jene Kriterien, insbesondere das der Orthodoxie, nicht in vollem Mafse zutreffen, namentlich: Papias, Clemens von Alexandrien, Origenes, Tertullian, Eusebius von Caesarea und andere.

Über die Person des Clemens von Rom, der nicht nur von Clemens von Alexandrien, sondern höchst wahrscheinlich auch von dem im Philipperbriefe IV, 3 erwähnten Clemens in Philippi, mit welchem letzteren er von Origenes, Eusebius, Hieronymus und anderen identifiziert wird, zu unterscheiden ist, liegen einander widersprechende Angaben vor. Nach den pseudo-clementinischen Rekognitionen war Clemens der Sohn eines vornehmen Römers, namens Faustinianus; er reiste, um die christliche Lehre kennen zu lernen, nach Caesarea in Palästina, wo er den Petrus fand und von diesem Belehrung über das Christentum empfing. Nach dem unechten Briefe des Clemens an den Apostel Jacobus hat ihn Petrus zu seinem Nachfolger auf dem römischen Bischofsstuhle erwählt. Nach Tertullian folgte er unmittelbar dem Petrus im Amte; nach Irenäus, Eusebius, Hieronymus und anderen war er der vierte römische Bischof, indem zwischen Petrus und ihm Linus und Anacletus das Amt bekleideten. Eusebius und Hieronymus lassen ihn von 92—100 n. Chr. der römischen Kirche vorstehen. Mit dem Konsular Flavius Clemens, der 95 n. Chr. als judaisierender Atheist (also wahrscheinlich als Christ) unter Domitian hingerichtet wurde, hatten ihn die späteren Legenden identifiziert; doch ist die Identität nicht anzunehmen. Eine Spaltung, die in der Gemeinde zu Korinth entstanden war, und zwar nach der Angabe des in der Mitte des zweiten Jahrhunderts n. Chr. lebenden Hegesippus (bei Euseb. K.-G. III, 16) zur Zeit des Domitian, erscheint als der Anlafs zu dem im Namen der römischen Gemeinde verfafsten offiziellen Sendschreiben, welches als der erste Clemens-Brief auf uns gekommen ist. Das Schreiben zeigt, welche gewaltige Sprache die römische Gemeinde in damaliger Zeit anderen Gemeinden gegenüber schon führte; seine Abfassungszeit ist am besten zwischen 93—95 anzusetzen, kaum erst 96 oder 97. (Nach Volkmars Ansicht ist es jedoch unecht und um 125 verfafst, auch von Hausrat, Neutestamentliche Zeitgeschichte, wird seine Abfassungszeit weiter heruntergerückt.)

Der Anschauungskreis im Briefe ist im ganzen ein etwas modifizierter, abgeschwächter Paulinismus. Clemens will nichts Eigenes vortragen, sondern nur Bekanntes seinen Lesern zu Gemüte führen. Wir werden zwar, so lehrt er, nicht durch uns selbst gerecht, nicht durch unsere Weisheit, Einsicht, Frömmigkeit,

Digitized by Google

Werke, sondern durch den Glauben. Aber wir sollen darum doch nicht träge sein zu guten Werken und nicht ablassen von der Liebe, sondern mit freudigem Eifer jedes gute Werk vollbringen, wie auch Gott, der Schöpfer, selbst sich seiner Werke freut. Wir müssen Gutes tun, weil Gott es will, und die Heiligen der Vorzeit sind gerecht erfunden worden nicht nur wegen ihres Glaubens allein, sondern auch wegen ihres Gehorsams. Wo die Liebe herrscht, können Spaltungen nicht bestehen. Haben wir nicht Einen Gott und Einen Christus und Einen Geist der Gnade, der über uns ausgegossen ist, und ist nicht Eine Berufung in Christo? Christus wurde von Gott gesandt, die Apostel von Christus; durch die Auferstehung Christi mit dem heiligen Geist erfüllt, verkündeten sie das Kommen des Reiches Gottes und setzten die ersten Gläubigen zu Aufsehern und Dienern (*ἐπισκόπους καὶ διακόνους,* vgl. Phil. I, 1) der übrigen ein. Den Vorstehern schulden wir Gehorsam, den Ältesten Ehrerbietung. Durch Hinweisung auf die alttestamentliche Ordnung, deren symbolisches Verständnis ihm *γνῶσις* (vgl. 1. Kor. XII, 8; Hebr. V. und VI.) ist, stützt der Verfasser die beginnende christliche Hierarchie. Den Zweifel vieler an Christi Wiederkunft und an der Auferstehung sucht er auch durch Naturanalogien, wie den Wechsel von Tag und Nacht, das Wachsen des Samenkorns, das (vermeintliche) Wiederaufleben des Vogels Phönix, zu beschwichtigen. Das Soziale spielte wie in dem alten Christentum überhaupt, so auch bei Clemens eine grofse Rolle. Vorzüglich wird neben dem Glauben die Liebe gefordert, nach welcher jeder das allen Nützliche und nicht das Seine sucht.

Der sogenannte zweite Brief, der die Lehrer zu einem ihrer Berufung würdigen Lebenswandel ermahnt, ist kein Brief, sondern eine Homilie. Von Christus heifst es 9, 5: *Χριστὸς ὁ κύριος ὁ σώσας ἡμᾶς ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα ἐγένετο σάρξ, καὶ οὕτως ἡμᾶς ἐκάλεσεν.* Die Homilie zeigt in ihren Anschauungen viel innere Verwandtschaft mit der Apokalypse des Hermas, rührt höchstwahrscheinlich nicht von dem Verfasser des ersten Briefes her (nach Harnack vom römischen Bischof Soter); ihre Abfassung wird in die Zeit zwischen 130—167 zu setzen sein. — Die Briefe an Jungfrauen (Asketen beiderlei Geschlechts), welche zuerst Wettstein 1752 in einer syrischen Version entdeckt und herausgegeben hat, sind unecht. — Die apostolischen Konstitutionen und Canones, die dem Clemens Romanus auch zugeschrieben wurden, moralische und kirchenrechtliche Lehren enthaltend, stammen in ihrer gegenwärtigen Form erst aus dem dritten und vierten Jahrhundert n. Chr., einzelne Partien sind älter.

Wahrscheinlich durch Judenchristen sind dem Clemens die Rekognitionen und die Homilien supponiert. Die Rekognitionen, auf Grund einer älteren judaistischen Schrift: „Kerygma des Petrus" verfafst, aber wohl erst sehr spät, vielleicht erst Anfang des dritten Jahrhunderts, auf ihre gegenwärtige Gestalt gebracht, bekämpfen die Gnosis, als deren Repräsentant der Magier Simon erscheint, halten an der Identität des Weltschöpfers mit dem Einen wahren Gotte fest, unterscheiden jedoch von ihm (philonisch) als sein Organ den Geist, durch den er schuf, den Eingebornen, dessen Haupt er selbst sei. Der wahre Verehrer Gottes ist der, welcher seinen Willen tut und die Vorschriften des Gesetzes beobachtet. Das Böse und das Gute haben die Willensfreiheit zur Voraussetzung. Das Streben nach der Gerechtigkeit und dem Reiche Gottes ist der Weg, in der zukünftigen Welt zur Anschauung der Geheimnisse Gottes zu gelangen. Das geschriebene Gesetz kann nicht ohne die Tradition richtig verstanden werden, die von Christus, dem wahren Propheten, ausgeht und durch die Apostel und Lehrer sich fortpflanzt. Der wesentliche Inhalt des Gesetzes liegt in den zehn Geboten. Das mosaische Opferinstitut hatte nur vorübergehende

Digitized by Google

Bedeutung; an die Stelle desselben hatte Christus die Taufe gesetzt. Für die Nichtjuden, die an Christus glauben, gelten die den Proselyten des Tores auferlegten Gebote. Der Jude soll auch an Christus glauben, der an Christus glaubende Heide auch das Gesetz nach seinen wesentlichen und bleibenden Bestimmungen erfüllen (Recogn. IV, 5: debet is, qui ex gentibus est et ex Deo habet, ut diligat Jesum, proprii habere propositi, ut credat et Moysi; et rursus Hebraeus, qui ex Deo habet, ut credat Moysi, habere debet et ex proposito suo, ut credat in Jesum). Ob die Homilien eine Überarbeitung der Rekognitionen sind, ist ganz unsicher. Sie teilen im allgemeinen den Standpunkt derselben, indem sie die Grundlehre Christi, des wahren Propheten, der Gottes Sohn, aber nicht Gott sei, darin finden, dafs Ein Gott sei, dessen Werk die Welt, und der als der Gerechte einem jeden geben werde nach seinen Werken; sie enthalten jedoch mehr spekulative Elemente als die Rekognitionen. Ihr theoretischer Fundamentalsatz ist, dafs Gott, der Eine, alles nach Gegensätzen geordnet habe. Gott steht zu seiner Weisheit, der Bildnerin des All, in dem Doppelverhältnis der *συστολή*, wodurch er mit ihr eine Einheit (*μονάς*) bildet, und *ἔκτασις*, wodurch diese Einheit sich in eine Zweiheit zerlegt. Auf dem Gegensatze des Warmen und Kalten, Feuchten und Trocknen beruht die Vierzahl der Elemente, in welche Gott die an sich eingestaltige Materie zerlegt, und aus denen er die Welt gebildet hat. Der Mensch allein hat Willensfreiheit. Die Seelen der Gottlosen werden durch Vernichtung gestraft. Der wahre Prophet ist zu verschiedenen Zeiten unter verschiedenen Namen und Gestalten aufgetreten, zuerst in Adam, zuletzt in Christus. Durch Christus sind auch die Heiden der göttlichen Offenbarung teilhaftig geworden. Was er von dem Gesetze aufgehoben hat (wie namentlich das Opferwesen), hat niemals wahrhaft zu demselben gehört, sondern schreibt sich von der Verfälschung her, welche die echte Tradition der dem Moses gewordenen Offenbarung bei ihrer späteren Aufzeichnung in den alttestamentlichen Schriften erfahren hat. Wer auch nur an die Eine der Offenbarungen Gottes glaubt, ist schon Gott wohlgefällig. Das Christentum ist der universelle Judaismus. Wenn der geborene Nichtjude gottesfürchtig das Gesetz erfüllt, so ist er Jude, wo nicht, Heide (*Ἕλλην*). Das Zeitverhältnis zwischen den Rekognitionen und Homilien ist streitig. Die Homilien hält u. a. Uhlhorn, die Rekognitionen Hilgenfeld für die frühere Schrift. Sie sind zuerst bezeugt von Eusebius, H. e., III, 38, und gehören nach Harnacks Ansicht erst dem vierten Jahrhundert an (s. Theol. Lit. Zeit., 1902, S. 570, und sonst). Dieser hält es für wahrscheinlich, dafs sie nicht von häretischen Christen, sondern von katholischen vornehmlich zum Zwecke religiöser Unterhaltung verfafst seien, wenn ihnen auch ursprünglich judenchristliche Quellen zu Grunde gelegen hätten. — Aus den Homilien existiert eine *Ἐπιτομή* in mehrfacher Redaktion (zuletzt von A. Dressel herausgegeben, Leipzig 1859).

Die Schrift: Testamente der zwölf Patriarchen, welche hier sogleich bei dieser pseudonymen Literatur mit erwähnt sein mag, hat als Haupt- und Grundstock eine jüdische Schrift, deren Abfassung in den Anfang des ersten Jahrhunderts n. Chr. fallen mag, und ist dann stark durch Christen interpoliert worden, wahrscheinlich schon im zweiten Jahrhundert. Das Christliche darin gehört der milderen judenchristlichen Richtung an, welche von den Heidenchristen die Beschneidung nicht forderte. Die Briefe des Paulus und auch die Apostelgeschichte werden den heiligen Schriften zugerechnet. Das Hohepriestertum Christi vollendet und ersetzt den levitischen Tempeldienst. Auf Jesus ist bei seiner Taufe der Geist Gottes herabgestiegen, der in ihm Heiligkeit, Gerechtigkeit, Erkenntnis und Sündlosigkeit gewirkt hat. Die zerstreuten Israeliten werden

Digitized by Google

gesammelt und zum Christentum bekehrt werden. Die Furcht Gottes, das Gebet und das Fasten schützten vor der Versuchung und ermöglichten die Erfüllung der göttlichen Gebote.

Die Schrift: „Der Hirt“ ist wahrscheinlich (s. Harnack, Chronologie, S. 257—267) in der Gestalt, wie sie vorliegt, um 140 veröffentlicht worden, während einzelne Teile von ihr bereits früher geschrieben sein werden, vielleicht auch schon in weiteren Kreisen bekannt gewesen waren. So ist es auch möglich, dafs die Erwähnung des Bischofs Clemens, als noch mit dem Verfasser gleichzeitig lebend, nicht auf einer Fiktion beruht. Sie wird einem Hermas beigelegt, der aber nur, falls nicht der Röm. XVI, 14 erwähnte, sondern der in dem muratorischen Fragment als Verfasser bezeichnete Bruder des um 139—154 der römischen Gemeinde vorstehenden Bischofs Pius gemeint ist, der wirkliche Verfasser sein könnte. Diese Schrift, die zwar offenbar aus verschiedenen, nicht unmittelbar hintereinander entstandenen Teilen besteht, aber doch eine einheitliche Schlufsredaktion erfahren hat, rührt jedenfalls von einem Heidenchristen her. Sie enthält Visionen (*ὁράσεις*), die dem Hermas die Kirche als alte, aber immer jünger werdende Frau vorführen, um schnelle Bufse als nötig darzustellen, Gebote (*ἐντολαί*), welche ein Schutzgeist in Hirtenkleidung (*ποιμήν*), gesandt von einem ehrwürdigen Engel, dem Hermas erteilt für sich und die Gemeinde, und Gleichnisse (*παραβολαί*), die gedeutet werden. Die Gebote gehen auf den Glauben an den Einen Gott, der alle Dinge geschaffen hat — Schöpfung aus nichts —, auf Bufse und auf den Wandel in der Furcht Gottes. Das alttestamentliche Gesetz bleibt unerwähnt, aber in den Vorschriften über Enthaltsamkeit, Fasten usw. bekundet sich ein äufserlich gesetzlicher Standpunkt, und sogar die Lehre von überverdienstlichen Werken wird schon aufgestellt. Nach der Taufe soll noch einmal Bufse zulässig sein, wenn sich die Gefallenen von dem Bösen nur vollständig abwenden. Die christliche Lehre wird vorausgesetzt, aber nicht dargelegt, und der Verfasser leitet seine eigenen Gedanken weder aus dem alten Testamente noch von Sprüchen des Herrn ab. Ein tieferes Verständnis für die Heilstaten des Erlösers zeigt er nicht. Christus wird von ihm als der ersterschaffene Engel bezeichnet — wenigstens ist dies die wahrscheinliche Deutung der Worte —, der stets das reine Organ des heiligen Gottesgeistes, ja sogar Ratgeber bei der Schöpfung gewesen sei. Gott wird mit dem Hausherrn verglichen, der heilige Geist ist identisch mit dem präexistenten Sohn Gottes, oder mit der präexistenten göttlichen Weisheit; Christus ist der treueste Knecht oder Mitarbeiter des Geistes und wird durch Adoption auch Sohn Gottes. Hiermit war eine rein adoptianische Christologie aufgestellt, von der öfter behauptet wurde, dafs sie von den Aposteln gelehrt worden und die herrschende gewesen sei. Durch Bufse und gute Werke zur Vollendung gelangt, wird Hermas von zwölf hilfreichen Jungfrauen umspielt, welche die Kräfte des heiligen Geistes darstellen. Er ist als ein Baustein dem Gebäude der Kirche eingefügt.

Der sogenannte Brief des Barnabas, der sich der allegorisierenden Schriftdeutung sehr befleifsigt, ist, wie Hilgenfeld (Das Urchristentum, S. 77, und Nov. test. extra Can. rec. II, S. XIII) annimmt, 96 oder 97 n. Chr. unter Nerva geschrieben worden, nach Harnack (Chronologie, S. 410—428) im Jahre 130, spätestens 131, wo auf Hadrians Befehl Jerusalem wieder aufgebaut wurde, und der Wiederbau des Tempels freilich als eines solchen des kapitolinischen Jupiter erwartet werden konnte. Richtiger ist der Bau des Tempels als der des geistigen Tempels im Innern der gläubigen Christen zu deuten. Verfafst ist der Brief ganz ersichtlich von einem mit der alexandrinischen Bildung vertrauten, dem Judentum

Digitized by Google

bestimmt gegenüberstehenden Heidenchristen (c. 16 ἦν ἡμῶν τὸ κατοικητήριον τῆς καρδίας πλῆρες εἰδωλολατρείας), vielleicht aber nach der eigenen Absicht des Verfassers im Sinne und Namen des Barnabas als des Gesinnungsgenossen des Paulus, keinesfalls jedoch von diesem Barnabas selbst. Im ganzen finden wir in diesem Briefe paulinische Gedanken. Doch erkennt der Verfasser nicht sowohl, wie Paulus und der Verfasser des Hebräerbriefes, eine objektive Verschiedenheit zweier Bündnisse (einer παλαιά und einer καινὴ διαθήκη), als vielmehr eine subjektive Verschiedenheit der Auffassung der göttlichen Offenbarung an. Die Juden haben durch Buchstäbelei den wahren Sinn des göttlichen Bundesvertrages verfehlt und durch ihre Sünden das Heil verscherzt; schon die Propheten haben dies getadelt und den Gehorsam höher gestellt als die Opfer. Die Christen sind in die ursprünglich jenen bestimmte Erbschaft eingetreten und das wahre Bundesvolk geworden; ihre Aufgabe ist, Gott zu fürchten und seine Gebote zu halten, nicht die zeremoniellen, sondern das neue Gesetz Jesu Christi (nova lex Jesu Christi), welches die Selbstdarbringung des Menschen an Gott erheischt (vgl. Röm. XII, 1) und nicht ein Joch der Knechtschaft auferlegt (vgl. Gal. V, 1). Die Schriften der Propheten enthalten schon die Lehre von dem Heile, das uns durch die Fleischwerdung Christi und durch seinen Kreuzestod geworden ist. Die Einsicht in diesen wahren Sinn der Schrift mittels allegorischer Deutung bezeichnet der Barnabasbrief als γνῶσις (vgl. 1. Kor. XII, 1 ff.; Hebr. V und VI), die sich zu der πίστις als die höhere Stufe verhalte. Doch soll keine aristokratische Absonderung von der Gemeinde eintreten (vgl. Hebr. X, 25). Die (judaistische) Ansicht, dafs das Testament der Juden in dem Sinne, wie diese es auffassen, auch für die Christen gelte, hält der Verfasser des Barnabasbriefes für eine sehr schwere Verirrung; er warnt: ἵνα μὴ προσερχώμεθα ὡς ἐπηλύται τῷ ἐκείνων νόμῳ (ut non incurramus tanquam proselyti ad illorum legem, c. 3; ne similetis iis, qui peccata sua congerunt et dicunt: quia testamentum illorum et nostrum est, c. 4). (Der von Tischendorf aufgefundene Codex Sinaiticus liefert auch die vier ersten Kapitel, die früher nur in lat. Übersetzung bekannt waren, im griech. Original; vgl. Weizsäcker, Zur Kritik des Barnabasbriefs, aus dem Codex Sinaiticus, Tübinger Univ.-Programm 1862.)

Die Echtheit des Briefes des Polykarp (geb. 69, gest. als Märtyrer 155) an die Philipper, ist zwar öfter angezweifelt worden, wird aber neuerdings im ganzen anerkannt. Seine Abfassungszeit fällt vielleicht um 150, wahrscheinlich aber schon in die ersten Jahrzehnte des zweiten Jahrhunderts. Einen Brief des Polykarp an die Philippenser bezeugt schon Irenäus (Adv. haer. III, 3); doch ist der auf uns gekommene Brief mit jenem nur teilweise identisch. Polykarp ermahnt (c. 5), den Presbytern und Diakonen gerade so gehorsam zu sein, wie Gott und Christo, warnt kräftig vor Irrlehrern, zitiert viel aus den paulinischen Briefen und bekennt sich im ganzen zur paulinischen Rechtfertigungslehre.

Die dem Ignatius von Antiochia (der wahrscheinlich 115, bald nach dem am 13. Dezember während des Aufenthalts Trajans in Antiochien daselbst stattgehabten Erdbeben, und zwar wohl nicht, wie die Legende will, in Rom, sondern in Antiochia selbst, als Götterverächter von Leoparden zerfleischt wurde, vgl. G. Volkmar im Rhein. Museum, N. F. XII, 1857, S. 481—511, nicht erst etwa 138 gestorben ist) zugeschriebenen Briefe, an deren Echtheit früher sehr stark gezweifelt wurde, werden in der einen Überlieferung als echt anzuerkennen sein und sind wie der Brief des Polykarp höchstwahrscheinlich in den letzten Jahren Trajans verfafst. Von den Briefen, die Ignatius als Gefangener auf seiner Reise nach Rom geschrieben haben soll, besitzen wir eine längere und eine

Digitized by Google

kürzere griechische Rezension. Letztere besteht aus 7 Briefen, die als authentisch gelten können, und war schon dem Eusebius aus Cäsarea bekannt, die erstere stammt aus der Mitte des vierten Jahrhunderts. Aufserdem existiert noch eine (in einem ägyptischen Kloster aufgefundene, zuerst von W. Cureton, London 1845, veröffentlichte) kurze syrische Rezension der drei Briefe an die Ephesier und Römer und an den Polykarp, die aber nichts als Exzerpte aus einer vollständigen syrischen Übersetzung bietet. Der Charakter der Briefe ist der paulinische, zum Teil auch der johanneische. Eigentümlich aber ist dem Ignatius noch mehr als dem Polykarp die starke hierarchische Tendenz, indem die Briefe geradezu ein hierarchisches System begründen. Sie atmen, namentlich der Brief an die Römer, Liebe zu dem Martyrium, welches dem Verfasser nahe bevorstehe. In den späteren Stücken tritt immer stärker die hierarchische Absicht hervor. Nur die Anhänglichkeit an Gott, Christus, den Bischof und die Vorschrift der Apostel schützt vor der Verführung durch die Häretiker, welche Jesum Christum mit Gift vermischen (ad Trallianos, c. 1 ff.). Die Doketen werden hauptsächlich in den Briefen an die Ephesier, Trallianer und Smyrnäer, die Judaisten in den Briefen an die Magnesier und Philadelphier bekämpft. Die Theologie des Ignatius ist eng mit der christlichen Heilslehre verbunden, wenn Ignatius auch sein Griechentum nicht verleugnet. Durch Christus ist der Tod vernichtet worden, an Stelle der Vergänglichkeit ist durch ihn die Unvergänglichkeit getreten. Unmittelbar mit der Erkenntnis scheint aber die Unvergänglichkeit nicht verbunden zu sein. Es ist ein Gott, der sich offenbart hat durch Jesus Christus; durch diesen ist die volle Gotteserkenntnis gekommen. Trotz der Einheit der Gottheit ist Christus *ἄχρονος, ἀγέννητος*, aber er wird *γεννητός*, geboren von der Jungfrau, und *παθητός*, im Fleische dem Vater untertan.

Die *Διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν* — ungefähr von dem Umfang des Galaterbriefs — verdanken wir demselben jerusalemer Kodex, in dem sich die beiden Briefe des Clemens vollständig gefunden haben. Sie ist dem Clemens Alex. schon bekannt; er zitiert sie als zur *γραφή* gehörend. Sie ist eine Zusammenfassung „überlieferter Regeln und Anweisungen" und in ihrer vorliegenden Gestalt nach Harnack (Chronologie, S. 424—438) in der Zeit zwischen 131 und 160 entstanden. Ihr erster moralischer Teil, der mit den Worten beginnt: *Ὁδοὶ δύο εἰσί* (die Wege des Lebens und des Todes), ist vielleicht identisch mit der bei Rufinus und Hieronymus „Duae viae vel iudicium secundum Petrum" und „Iudicium Petri" genannten Schrift. Doch ist auch dieser Teil, der sich mehrfach mit dem Barnabasbrief berührt, philosophisch nicht von Bedeutung.

§ 7. Das Bestreben der sogenannten Gnostiker, vom christlichen Glauben zum christlichen Wissen, von welchem das Heil abhängig ist, fortzuschreiten, ist der erste Versuch einer christlichen Religionsphilosophie; aber die Form der gnostischen Spekulation ist nicht der reine Begriff, sondern die phantastische Vorstellung, welche die einzelnen Momente des religiösen Prozesses zu fingierten Persönlichkeiten hypostasiert, so dafs eine christliche oder vielmehr halbchristliche Mythologie sich ausbildete, unter deren Hülle die Keime eines geschichtsphilosophischen Verständnisses des Christentums verborgen lagen. Es handelte sich hierbei zuerst um das Verhältnis

Digitized by Google

des Christentums zum Judentum, wobei namentlich die praktische Stellung des Ultrapaulinismus zum Judentum sich in einen auch theoretisch-theologischen Ausdruck kleidete, danach aber namentlich um das Verhältnis desselben zum Heidentum und insbesondere zum Hellenismus, wobei besonders die Versuche, das Christentum hellenisch zu fassen, in den Vordergrund treten. Die Vorstellungen sind teils alttestamentliche und spezifisch-christliche, teils orientalische, hier besonders babylonische, die vielfach die Grundlage bilden, teils hellenische, namentlich stoische und platonisch-pythagoreische.

Wie der Synkretismus im römischen Reich vielfach herrschte, so zeigt er sich namentlich in diesen Versuchen, auf philosophisch-mythologische Weise die höchsten und letzten Fragen nach dem Ursprung der Welt und namentlich des Übels oder des Bösen zu beantworten, indem die Gnosis im ganzen mehr eine kosmologische als soteriologische Richtung befolgte, und zwar geschah dies so, dafs dabei Elemente christlicher Lehren eine wesentliche Rolle spielten. Eine Scheidung zwischen religiösem Glauben und Welterkennen fand dabei nicht statt.

Übrigens berief sich der Gnostizismus auf gefälschte apostolische Schriften und erdichtete Tradition und huldigte stark der allegorischen Erklärungsweise. Nach diesen Beziehungen unterscheiden sich voneinander die einzelnen Stadien und Formen des Gnostizismus, der von einfachen Anfängen zu sehr komplizierten Systemen fortgeht, wenn auch keineswegs eine strenge Entwicklung dabei wahrzunehmen ist. Unmöglich ist es nicht, dafs es vor dem christlichen schon einen jüdischen Gnostizismus gegeben hat.

Die Sonderung des Christentums vom Judentum bekundet sich in immer schrofferer Form in den Lehren des Cerinth, des Cerdon und des Saturninus, welche sämtlich den durch Moses und die Propheten verkündeten Gott von Gott, dem Vater Jesu Christi, unterschieden, und des Marcion, der, aller äufseren Gesetzlichkeit feind, das Christentum als die schlechthin selbständige und voraussetzungslose, absolute Religion gegen die alttestamentliche Offenbarung völlig isolierte, deren Urheber ihm als ein blofs gerechtes, aber nicht gutes Wesen erschien. Ein selbständiger Schüler des Marcion war Apelles, der eine monistische Lehre aufstellte und sich später mehr als andere Gnostiker der kirchlichen Anschauung näherte. Auch durch den Einflufs des Heidentums bestimmt und zum Teil gerade auf das Verhältnis desselben zum Christentum gerichtet war die Spekulation des Karpokrates, eines christlich-platonischen Universalisten, der Ophiten oder Naassener und der Peraten, die in der Schlange ein weises

Digitized by Google

und gutes Wesen erblickten, des Syrers **Basilides**, der in einen überweltlichen Raum die obersten göttlichen Mächte setzte, dem von den Juden verehrten Gotte nur eine beschränkte Machtsphäre zuschrieb, die Menschen aber, die an Christus glauben, durch das von dem höchsten Gotte ausgegangene Evangelium erleuchtet und bekehrt werden liefs; endlich die in wesentlichen Beziehungen durch den Hellenismus und durch den Parsismus bedingte Gnosis des **Valentinus** und seiner zahlreichen Anhänger, wonach dem Urvater die göttlichen, überweltlichen Aeonen, d. h. hypostasierte Kräfte, die an der Gottheit und ihrer Ewigkeit teilhaben, emaniert sind, die das Pleroma ausmachen, die Sophia aber, der letzte der Aeonen, durch ungeregelte Sehnsucht nach dem Urvater dem Streben und Leiden verfiel, aus dem eine niedere, aufserhalb des Pleroma weilende Weisheit, die Achamoth, ferner das Psychische und die Körperwelt samt dem Demiurgen hervorgingen, und wonach eine dreifache Erlösung stattgefunden hat: innerhalb der Aeonenwelt durch Christus, bei der Achamoth durch Jesus, das Erzeugnis der Aeonen, und auf Erden durch Jesus, den Sohn der Maria, in dem der heilige Geist oder die göttliche Weisheit wohnte. Ähnlich der Lehre des Valentinus ist die in dem Buche „*Πίστις Σοφία*“ enthaltene. Der Syrer **Bardesanes** hat die Gnosis vereinfacht und in der Willensfreiheit den Vorzug des Menschen gefunden. Der Dualismus des **Mani** ist eine mit gnostischer Spekulation durchsetzte Kombination von Magismus und Christentum.

Die Quellen unserer Kenntnis der Gnosis sind aufser der gnostischen Schrift: Pistis Sophia (e cod. Coptico descr. lat. vertit M. G. Schwartze, ed. J. H. Petermann, Berol. 1851) und mehreren Fragmenten nur die Schriften ihrer Bestreiter, besonders: Irenäus, *Ἔλεγχος τῆς ψευδωνύμου γνώσεως* (ed. Stieren, Lips. 1853; vol. I, p. 901—971: gnosticorum, quorum meminit Irenaeus, fragmenta) und Hippolytus (Pseudo-Origenes), *Ἔλεγχος κατὰ πασῶν αἱρέσεων* (pr. ed. Emm. Miller, Oxonii 1851; C. Hippolyti refutationis omnium haeresium librorum decem quae supersunt ed. L. Duncker et F. G. Schneidewin —, Gotting. 1859; ed. Patricius Cruice, Par. 1860, s. Grundr. Bd. 1, Aufl. 9, S. 28). Zu letzterem s. namentlich C. Stähelin, Die gnostischen Quellen Hippolyts in seiner Hauptschr. gegen die Häretiker, Texte u. Untersuch., VI, 3, Lpz. 1890, wonach die Berichte Hippolyts nicht durchaus zuverlässig sind, indem sie Ursprüngliches mit Fremdartigem vermischen. Ferner Schriften des Pseudo-Ignatius, des Justin, des Tertullian, des Clemens Alexand., des Origenes, des Eusebius, des Philastrius, des Epiphanius, des Theodoret, des Augustin und anderer, auch des Neuplatonikers Plotinus Abhandlung gegen die Gnostiker, Ennead. II, 9. S. dazu Karl Schmidt, Plotins Stellung zum Gnosticismus u. kirchl. Christentum, Texte und Untersuch. usw., Lpz. 1900. Zu erwähnen ist auch die *Διάλεξις Ἀδαμαντίου καὶ Ὠριγένους περὶ τῆς εἰς θεὸν ὀρθῆς πίστεως*, in der Ausgabe des Origenes von De la Rue, I, 1733, auch in lateinischer Übersetzung des Rufinus vorhanden, worin ein Gespräch zwischen dem Rechtgläubigen Adamantius und den Marcioniten Megethius und Marcus, dem Anhänger des Bardesanes Marinus, den Valentinianern Droserius und Valens mitgeteilt wird. Benutzt sind darin Schriften des Methodius. Der Verf. ist unbekannt. Abfassungszeit 300—313. Der Dialog des Adamantius *π. τῆς εἰς θεὸν ὀρθῆς πίστεως*, hrsg. von W. H. van de Sande Bakhuyzen (D. Griech. Schriftst. der ersten 3 Jahrhh. hrsg. v. d. K. W. Kommission der Kgl. Pr. Ak. d. W.), Lpz. 1901. Vgl. Th. Zahn, Ztschr. f. Kirchengesch. 1888, 193—239, und Gesch. d. neutest. Kanons, II, 2. Unter den neueren Historikern sind besonders bemerkenswert: Neander, Genet. Entw. der vornehmsten gnostisch. Systeme, Berl. 1818 (vgl. Kirchengesch. I, 2,

Digitized by Google

2. A., S. 631 ff.). J. Matter, Hist. crit. du gnosticisme, 1828, 2. éd. 1843. Möhler, Ursprung des Gnosticismus, Tübing. 1831. Ferd. Christ. Baur, De gnosticorum christianismo ideali, Tüb. 1827; Die christl. Gnosis od. Religionsphil., Tübing. 1835; Das Christenthum der drei ersten Jahrhh., 2. A., Tübing. 1860, S. 175—234. J. Hildebrand, Philosophiae gnosticae origines, Berol. 1839. R. A. Lipsius in: Ersch und Grubers Encycl. I, 71, bes. abg. Lpz. 1860, und an manchen Stellen seiner Schrift: Zur Quellenkrit. des Epiph., Wien 1865; ders., Die Quellen der ältesten Ketzergesch. neu untersucht, Lpz. 1875. Wilh. Möller, Gesch. der Kosmologie in d. griech. Kirche bis auf Origenes, Halle 1860, S. 189—473. A. Hilgenfeld, Der Gnosticismus und die Philosophumena, in: Ztschr. f. wiss. Theol., V. Jahrg., Halle 1862, S. 400—464; Der Gnosticismus u. das neue Testament, in: Ztschr. f. wiss. Theol., Jahrg. XIII, Lpz. 1870, S. 233—275; ders., Die Ketzergeschichte des Urchristenthums, Lpz. 1884; s. auch Ztschr. f. wiss. Theol., Jahrg. XXXIII, 1890, S. 1—63. C. Kessler, Üb. Gnosis und altbabylon. Religion, Verhandlungen des 5. international. Orientalistencongr., Berl. 1882, S. 288—305. W. Brandt, Die mandäische Relig., Lpz. 1889. E. Amélineau, Essai sur le gnosticisme égyptien, Lyon 1887. Phil. Schaff, Gesch. der christl. Kirche, Lpz. 1867, I, S. 200—219. A. Harnack, Zur Quellenkritik der Gesch. des Gnosticismus, Lpz. 1873; ders., Zur Quellenkrit. der Gesch. des Gnosticismus, in: Ztschr. f. hist. Theol., 1874, II, S. 143—226. H. L. Mansel, The Gnostic heresies of the first and second centuries —, ed. by B. Lightfoot, Lond. 1875. M. Joel, Blicke in die Religionsgesch. zu Anfang des 2. christl. Jahrh. 1. Der Talmud u. d. griech. Spr. nebst 2 Exkursen: a) Aristobul, der sog. Peripatetiker, b) D. Gnosis, Bresl. u. Lpz. 1880. G. Koffmane, Die Gnosis nach ihrer Tendenz u. Organisation (12 Thesen), Bresl. 1881. C. Schmidt, Gnostische Schriften in koptischer Sprache, aus d. Cod. Brucianus herausgegeb., übers. u. bearbeitet, Texte u. Untersuch. zur Gesch. der altchristl. Lit., hrsg. von O. v. Gebhardt u. Harnack, VIII, 1 u. 2, 1892. S. dazu Preuschen, Theol. Lit.-Z. 1894, S. 183 bis 187. W. Anz, Zur Frage nach dem Ursprung des Gnosticismus, Texte u. Untersuchung., Lpz. 1897 (sieht die Lehre vom Aufstieg der Seelen durch die Welten der grofsen Archonten zum höchsten Gott als die altgnostische Zentrallehre an). E. de Faye, Introduction à l'étude du gnosticisme au II. et au III. 3, Rev. de l'hist. de rel., 1902, 4 Stücke, 1903, S. 336—371. E. H. Schmitt, Die Gnosis, Grundlagen der Weltanschauung einer höheren Kultur. I. Die Gnosis des Altertums, Lpz. 1903. Vgl. auch Weingarten, Umwandl. der ursprüngl. Gemeindeorganisation zur kath. Kirche, in: Hist. Ztschr., 45, 1881, S. 441—468. In Bunsens Analecta Ante-Nicaena, 3 voll., Lond. 1854, s. o. § 4, hat Jac. Bernays (vol. I, p. 205—273) die Auszüge des Clemens von Alexandrien aus dem Valentinianer Theodotus bearbeitet.

Über einzelne Gnostiker und ihre Systeme handeln: A. Hilgenfeld, D. Magier Simon, in: Ztschr. f. wiss. Theol., Jahrg. XI, 1868, S. 357 - 396. A. Lipsius, Simon der Magier, in: Schenkels Bibellexikon, Bd. V, S. 301—321. Gaib Frommberger, s. ob. bei den Clementinisch. Homilien. Volkmar, Die Philosophumena u. Marcion, in: Theol. Jahrb., Tübing. 1854, S. 102—126. Lipsius, Die Zeit des Marcion und des Herakleon, in: Ztschr. f. wiss. Theol., X., 1867, S. 55—83. A. Wurm, Cerinth — ein Gnostiker oder Judaist, Theol. Quartalschr. 1904, S. 94—117. A. Hilgenfeld, Cerdon u. Marcion, in: Ztschr. f. wiss. Theol., Bd. XXIV, 1881, S. 1—37. H. U. Meyboom, Marcion en de Marcioniten, Leiden 1888. Über Apelles, Ad. Harnack, De Apellis gnosi monarchica, Lpz. 1874. — Über die ophitischen Systeme handelt neuerdings namentlich Lipsius in den Jahrgängen 1863 u. 1864 der Hilgenfeldschen Ztschr. f. wiss. Theol. Vgl. Joh. Nep. Gruber, Ueber d. Ophiten, Inaug.-Diss., Würzb. 1864. A. König, Ueber d. Ophiten, Beitr. z. Gesch. des jüdischen Gnosticism., Berl. 1889. Über die Peraten handelt Baxmann, Die Philosophumena u. d. Peraten, in Niedners Ztschr. f. hist. Theol., 1860, S. 218—257. — Über Basilides: Jacobi, Basilidis phil. gnostici sentent., Berol. 1852. Bunsen, Hippolytus und seine Zeit, Lpz. 1852, I, S. 65 ff. Uhlhorn, Das basilidianische Syst., Götting. 1855. Hilgenfeld, Das System des Gnostikers Basilides, in: Theol. Jahrb. 1856, S. 86 ff., und: Die jüdische Apokalyptik, nebst einem Anhange über d. gnost. Syst. d. Basil., Jena 1857, S. 287 bis 299. Baur, Das Syst. des Gnostikers Basil. u. d. neuesten Auffassungen desselben, in: Theol. Jahrb. 1850, S. 122 ff., und: Das Christenthum der drei ersten Jahrh., 2. A., 1860, S. 204—213. Lipsius, Zur Quellenkritik des Epiphanius, Wien 1865, S. 100 f. P. Hofstede de Groot, Basilides am Ausgange des apostol. Zeitalters als erster Zeuge f. Alter u. Autorität neutestamentl. Schriften, insb. des Johannis-Evangel. Deutsche verm. Ausg., Lpz. 1868; vgl. ferner auch Abhandlungen in der von Hilgenfeld herausgegebenen Ztschr. f. wiss. Theol., z. B. Hilgenfeld, Der Basilides des Hippolytus, aufs Neue geprüft, Bd. 21, S. 228—250. Funk, Ist der Basil. der Philosophumena Pan-

Digitized by Google

theist? in: Theol. Quartalschr. 63, 1881, S. 277—298. J. Kennedy, Buddhist gnosticisme, the system of Basilides, Journ. of the Royal Asiat. Soc., 1902, S. 377—415. — Über Valentinus: H. Rossel, in: Hinterlassene Schriften, Berl. 1847, Bd. II, S. 250 bis 300. Georg Heinrici, Die valentinian. Gnosis u. d. heil. Schrift, Berl. 1871. Den Brief des Valentinianers Ptolemäus an Flora behandelt Stieren, De Ptolem. Valent. ep. ad Floram, Jena 1843. R. A. Lipsius, Val. u. seine Schule, Jahrb. f. gnost. Theol. 1887, S. 585—658 (englisch vorher in Smith and Wace, Dictionary of Christian Biography). A. E. Brooke, The Fragments of Heracleon, Texts and studies, ed. by J. A. Robinson, I, Cambridge 1891. — Pistis Sophia, Opus gnost. Valentino adiudicat., e cod. Coptico Londinensi descripsit et latine vertit Schwartze, ed. Petermann, Berl. 1851. Köstlin, Die gnost. Syst. des Buches *Πίστις Σοφία*, in: Theol. Jahrb., Tübing. 1854, S. 1—104, 137—196. R. A. Lipsius, Dictionary of Christ. biogr., IV, 405—415. Ad. Harnack, Über d. gnost. P. S., Texte u. Untersuch. VII, 2, 1891. — Über Bardesanes: Aug. Hahn, Bardesanes gnosticus Syrorum primus hymnologus, Lips. 1819, und u. a. auch die Stellen aus dem Fihrist bei Flügel, Mani, Lpz. 1862, S. 161 f. u. S. 356 f., ferner A. Merx, Bardesanes von Edessa, Halle 1863, u. Hilgenfeld, Bardesanes, der letzte Gnostiker, Lpz. 1864. Über Mani: J. de Beausobre, Histoire crit. de Manichée et du Manichéisme, Amsterd. 1734—1739. K. A. v. Reichlin-Meldegg, Die Theologie des Magiers Manes und ihr Ursprung, Frankfurt 1825. A. F. V. de Wegnern, Manichaeorum indulgentias cum brevi totius Manichaeismi adumbratione e fontibus descripsit, Lpz. 1827. F. Chr. Baur, Das manich. Religionssystem, Tübing. 1831. F. E. Coldit, Die Entstehung des manich. Religionssystems, Lpz. 1831. P. de Lagarde, Titi Bostreni contra Manich. libri quatuor syriace, Berol. 1859. Flügel, Mani und seine Lehre, Lpz. 1862. Alexis Geyler, Das System des Manichaeismus und sein Verh. zum Buddhismus, Jena 1875. Konr. Keſsler, Mani. Forschungen üb. d. manichäische Relig., 1. Bd., Berl. 1889.

„Die Gnosis ist der erste umfassende Versuch einer Philosophie des Christentums; aber dieser Versuch schlägt angesichts der ungeheuren Tragweite der den Gnostikern in genialer Weise sich aufdrängenden und doch weit über ihr wissenschaftliches Vermögen hinausgehenden spekulativen Ideen in Mystik, Theosophie, Mythologie, kurz in eine durchaus unphilosophische Darstellung um" (Lipsius in: Encyclop. der Wissensch. und Künste, hrsg. von Ersch und Gruber, I, 71, Leipzig, 1860, S. 269). Die Einteilung der Formen der Gnosis wird am besten (mit Baur, Das Christentum der drei ersten Jahrh., S. 225, wenn schon im einzelnen nicht durchweg in der Weise Baurs) auf die Religionen gegründet, deren verschiedenartige Elemente den Inhalt der Gnosis bedingen.

Der Begriff der *γνῶσις* überhaupt, in dem Sinne religiöser Erkenntnis im Unterschied von dem bloſsen Glauben, ist beträchtlich älter als die Ausbildung der gnostischen Systeme. Die allegorische Deutung der heiligen Schriften durch die alexandrinisch gebildeten Juden war ihrem Wesen nach Gnosis, und an die Alexandriner, namentlich an Philon, haben die Gnostiker vielfach angeknüpft. Matth. XIII, 11 gibt Christus, nachdem er zu der Menge in Gleichnissen geredet hat, seinen Jüngern die Deutung, da ihnen die der Menge versagte Fähigkeit verliehen sei: *γνῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν*. Paulus (1. Kor. I, 4 und 5) preist Gott dafür, daſs die Korinther reich seien *ἐν παντὶ λόγῳ καὶ πάσῃ γνώσει*, er bezeichnet (1. Kor. VIII, 1 ff.) die rationelle Ansicht vom Genuſs des Götzenopferfleisches als eine *γνῶσις*, und er unterscheidet (1. Kor. XII, 8) unter den Gnadengaben den *λόγος σοφίας* und den *λόγος γνώσεως* von der *πίστις*, wo die *γνῶσις* ebenso, wie im Hebräerbriefe (V, 14) die *στερεὰ τροφή*, besonders auf allegorische Schriftdeutung zu gehen scheint (vgl. 1. Kor. X, 1—12; Gal. IV, 21—31). Apokal. II, 24 wird von einer Erkenntnis der Tiefen des Satanas geredet, wahrscheinlich gegen solche, die sich eine Erkenntnis der Tiefen der Gottheit zuschrieben. An den urchristlichen Begriff der *γνῶσις* haben sich Judenchristen, wie die Verfasser der Clementinen, und Heidenchristen, orthodoxe wie heterodoxe, in dem Streben nach Vertiefung der christlichen Erkenntnis ange-

Digitized by Google

schlossen; insbesondere fällt bei den alexandrinischen Kirchenlehrern auf den Unterschied zwischen *πίστις* und *γνῶσις* ein grofses Gewicht. Der Barnabas-Brief will seine Leser belehren zu dem Zweck: *ἵνα μετὰ τῆς πίστεως τελείαν ἔχητε καὶ τὴν γνῶσιν*, und diese *γνῶσις* ist die Einsicht in den typischen oder allegorischen Sinn des mosaischen Ritualgesetzes (s. ob. S. 33). Zur allegorischen Deutung neutestamentlicher Schriften aber gingen zuerst solche fort, die (bewufster- oder unbewufsterweise) den Gedankenkreis derselben zu überschreiten versuchten; diese Ausdehnung des Prinzips allegorischer Deutung kommt zuerst bei häretischen Gnostikern und besonders den Valentinianern auf, wird danach aber auch von den kirchlich gesinnten Alexandrinern und anderen geübt. Von den verschiedenen Sekten, die man unter dem Namen der Gnostiker zusammenzufassen pflegt, sollen insbesondere die Ophiten (nach Hippol. philos. V, 6 und Epiph. haeres. 26) oder Naassener sich selbst so bezeichnet haben (*φάσκοντες μόνοι τὰ βάθη γινώσκειν*).

Eine eigentliche Geschichte des Fortschritts im Gnostizismus kann kaum gegeben werden, da frühere Formen neben späteren noch fortbestehen, darum ist sie auch hier nicht versucht. Ferner ist so gut wie keine der gnostischen Sekten örtlich begrenzt. Als die Gegend, in welcher der Gnostizismus entstanden ist, wird neuerdings mehr und mehr Syrien und Mesopotamien angesehen, wohin namentlich die Ähnlichkeit des Mandäismus mit gnostischen Lehren führt. Für die älteste Gnosis gilt jetzt die ophitische, deren Verbindung mit orientalischer Mythologie feststeht (Loofs, Dogmengeschichte 70f.).

Der religionsphilosophische Gedanke, dafs das Judentum eine blofse Vorstufe des Christentums sei, kleidete sich dem um 115 n. Chr. in Kleinasien lebenden, vielleicht in Alexandrien gebildeten (nach Hippol. philos. VII, 33: *Αἰγυπτίων παιδείᾳ ἀσκηθείς*) Cerinthus (*Κήρινθος*) in die Form einer Unterscheidung des von den Juden verehrten Gottes, der die Welt geschaffen und ein das Christentum vorbereitendes Gesetz gegeben habe, von dem höchsten wahren Gotte. Der letztere liefs auf Jesus von Nazareth, den Sohn des Joseph und der Maria, bei der Taufe eine reale göttliche Kraft, welche Christus genannt wird, herniedersteigen. Dieser Christus verkündete ihn, den wahren Gott selbst, verliefs aber Jesum vor dessen Tode wieder und nahm an dem Leiden desselben nicht teil, da dieses Leiden nur ein Unglück war, aber keine erlösende Kraft hatte (Iren. I, 26; Hippol. loc. cit.). Das von Epiph. haeres. 28 dem Cerinth und seinen Anhängern zugeschriebene partielle Hinneigen zum Judaismus (*προσέχειν τῷ Ἰουδαϊσμῷ ἀπὸ μέρους*) darf wohl nicht als ein rückschreitendes Judaisieren von einer schon entwickelteren Kirchenlehre aus (wofür freilich in leicht erklärlichem Mifsverständnis schon frühe Berichterstatter es genommen haben), sondern nur als ein noch nicht ausgetilgter Rest des ursprünglichen Verflochtenseins mit dem Judentum bei der (durch die Theosophie des Cerinthus durchaus erwiesenen) sehr entschiedenen Tendenz zur Überschreitung dieser Schranke angesehen werden. Die Richtung des Cerinthus mufs durch die paulinische Lehre von dem Gesetz als der Vorstufe des Christentums, dem *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν*, ferner durch Gedanken, wie sie in dem Hebräerbriefe aufgezeichnet worden sind, bedingt sein. Der Unterschied der Religionsformen wird (vermittels einer über Philons Absicht hinausgehenden Benutzung der philonischen Unterscheidung zwischen Gott und seiner weltschaffenden Kraft) als Unterschied göttlicher Wesen dargestellt.

Die in der Apokalypse des Johannes erwähnten Nikolaiten, welche Irenäus (III, 11) als Vorläufer des Cerinthus bezeichnet, können dies insofern gewesen sein, als sie, den paulinischen Grundsatz der Aufhebung des Gesetzes durch den Glauben konsequent durchführend, auch nicht die für die Proselyten des Tores

Digitized by Google

geltenden Gesetze sich auferlegen liefsen, die nach dem in der Apostelgeschichte mitgeteilten Vermittelungsvorschlage auch von den Heidenchristen beobachtet werden sollten. Wie die Apokalypse die Nikolaiten bekämpft, so soll nach der Angabe des Irenäus (III, 11) gegen die Irrlehre des Cerinthus das Johannes-Evangelium gerichtet sein, welche Notiz auch dann, wenn das Evangelium nicht zur Zeit des Cerinthus, sondern vielleicht schon vor dem Auftreten desselben, etwa um 100 n. Chr., geschrieben ist und sich nicht in direkter Opposition gegen antijudaistische Gnostiker, sondern vielmehr gegen Juden und judaisierende Christen kehrt, doch in dem Sinne Wahrheit enthält, dafs es, indem es die Weltbildung durch Gottes *Λόγος* geschehen läfst, der u. a. auch von Cerinthus vertretenen (demnächst aber weit mehr noch von anderen Gnostikern durchgeführten) Trennung des weltbildenden Judengottes von dem höchsten Gott entgegentritt, und dies allerdings auch im Sinne des Apostels Johannes.

Ungewifs ist es, inwieweit mit Recht die Anfänge der häretischen Gnosis dem Simon Magus (der auch Act. Apost. VIII, 9–24 erwähnt wird, von Iren., I, 27, magister ac progenitor omnium haereticorum genannt) zugeschrieben werden, der sich für eine Erscheinung Gottes und die Helena, die er mit sich führte, für eine Verkörperung der göttlichen *ἔννοια* ausgegeben haben soll (Justin. apol. I, 26 und 56; Iren. I, 23), auf den aber vieles, was teils Paulus teils späteren angehört, unhistorisch übertragen worden ist. Die Philosophumena entnehmen die Darstellung seiner Lehre einer Schrift *Ἀπόφασις ἡ μεγάλη*, die damals unter seinem Namen vorhanden war. Es existierte eine Sekte von Simonianern (Iren. I, 23), die wahrscheinlich Simons Lehre erst in ein System gebracht haben. Wenn die Philosophumena meinen, Simon habe das Wesentliche seines Systems Heraklit dem Dunkeln entnommen, so ist dies wohl dahin zu korrigieren, dafs allerdings sehr vieles in den simonischen Lehren der stoischen Philosophie entlehnt scheint. Simons hervorragendster Schüler soll Menander aus Samaria gewesen sein (Iren. I, 23), und unter dem Einflufs Menanders sollen Saturninus aus Antiochien und Basilides gestanden haben (Iren. I, 24). Auch Cerdon soll an Simon und die Nikolaiten angeknüpft haben (Iren. I, 27; Philos. VII, 37).

Saturninus, Satornil, aus Antiochia, lebte unter Hadrian. Dafs seine Anhänger und vereinte Gnostiker schon Gemeinschaften neben der Kirche zu der Zeit, wo Justin den Dialogus cum Tryphone schrieb, also um 155, bildeten, sehen wir aus eben diesem Dialog, 35: *καί εἰσιν αὐτῶν οἱ μέν τινες καλούμενοι Μαρκιανοί, οἱ δὲ Οὐαλεντιανοί, οἱ δὲ Βασιλιδιανοί, οἱ δὲ Σατορνιλιανοὶ καὶ ἄλλοι ἄλλῳ ὀνόματι ἀπὸ τοῦ ἀρχηγέτου τῆς γνώμης ἕκαστος ὀνομαζόμενος.* Er lehrte (nach Iren. I, 24; Philos. VII, 28), es gebe einen unerkennbaren Gott (*θεὸς ἄγνωστος*), den Vater. Dieser habe die Engel, Erzengel, Kräfte und Gewalten geschaffen. Dem Reiche dieses Gottes steht gegenüber das Reich des Satans, welcher Herrscher der *ὕλη* sei. Durch sieben Engel (*ἄγγελοι κοσμοκράτορες*), die sich ein selbständiges Reich hätten gründen wollen, sei der *ὕλη* ein Stück entrissen worden und die Welt entstanden. Auch der Mensch sei ihr Gebilde, doch habe diesem die höhere Kraft, nach deren Bilde er gestaltet sei, den Lebensfunken verliehen, der nach dem Tode zu seinem Ursprung zurückkehre, während der Leib in seine Elemente sich auflöse. Der Vater ist ungeworden, körperlos und gestaltlos und nur vermeintlich den Menschen erschienen; der Gott der Juden aber ist einer der niederen Engel, welche die Welt erschaffen haben. Christus ist gekommen zur Aufhebung der Macht des Judengottes, zur Rettung der Gläubigen und Guten und zur Verdammnis der Bösen und der Dämonen. Nicht in einem wirklichen Leibe, sondern in einem Scheinleibe ist Christus, der Aeon *νοῦς*, erschienen, weil er nichts mit der Sinnlichkeit gemein haben durfte.

Digitized by Google

Durch Gnosis und Askese mufs die Reinigung von der Materie vollzogen werden, demnach ist auch Ehe und Zeugung vom Satan. Die Prophezeiungen sind zum Teil von den weltbildenden Engeln eingegeben worden, zum Teil aber vom Satan, der jenen Engeln und besonders dem Judengott entgegenwirkte.

Cerdon, ein Syrer, der (nach dem Zeugnis des Irenäus I, 27, 1 und III, 4, 3) nach Rom kam, als Hyginus (der Nachfolger des Telesphorus und Vorgänger des Pius) Bischof war, also um 140 n. Chr., unterschied, gleich wie Cerinthus und Saturninus, den durch Moses und die Propheten verkündigten Gott von Gott, dem Vater Jesu Christi; jener werde erkannt, dieser aber sei unerkennbar: jener sei gerecht, dieser aber gut (Iren. I, 27; Hippol. philos. VII, 37). Er hat auf Marcion stark eingewirkt.

Marcion vom Pontus trat schon zu Sinope noch unter der Regierung des Hadrian mit Sonderlehren auf und wurde bereits daselbst von dem dortigen Bischof, welcher sein Vater war, exkommuniziert. In den ersten Jahren der Regierung des Antoninus Pius als Schiffsherr nach Rom gekommen, wurde er in die Gemeinde aufgenommen, trat aber mit seinen eigentümlichen Lehren rasch hervor, so dafs er bald in Streit kam und 144 seine eigene Gemeinschaft gründete. Jedenfalls lebte er noch in den fünfziger Jahren und wirkte erfolgreich zur Verbreitung seiner Kirche. In ethischer Beziehung vertrat er als Antinomist einen extremen Paulinismus, liefs von den Evangelien aber nur das des Lucas in einer seinem Standpunkt entsprechenden Redaktion (über welche Volkmar in seiner Schrift, das Evangelium Marcions, eingehend handelt) gelten und gab, seitdem er auf gnostische Spekulationen sich eingelassen hatte, auch den theoretischen Fiktionen, in denen die praktische Stellung zum jüdischen Gesetze einen phantastisch-theologischen Ausdruck fand, die schroffste Gestalt. Er begnügte sich nicht mit der Unterscheidung des Weltschöpfers, den die Juden verehrten, von dem höchsten Gotte und mit der Unterordnung jenes unter diesen, sondern erklärte jenen (gewisse Aussagen des alten Testaments an seinem christlichen Bewufstsein messend und dabei allegorische Deutung verwerfend) zwar für gerecht (im Sinne der schonungslosen Gesetzesvollstreckung), aber für nicht gut, da er auch Urheber von bösen Werken sei und kriegstüchtig und wankelmütig und widerspruchsvoll. Im fünfzehnten Jahr der Herrschaft des Tiberius sei Jesus von dem Vater, dem höchsten Gott, in Menschengestalt nach Judäa gesandt worden, um das Gesetz und die Propheten und alle Werke des Gottes, der die Welt geschaffen habe und beherrsche (des *Κοσμοκράτωρ*), aufzulösen. Zum Kampf gegen den Weltschöpfer gehört auch, dafs wir der Ehe uns enthalten (Clem. Alex. Strom. III, 3 und 4). Zur ewigen Seligkeit kann nur die Seele gelangen; der irdische Leib aber kann den Tod nicht überdauern (Iren. I, 27; Hippol. philos. VII, 29). Dafs die Marcioniten das Licht und die Finsternis als ewige Prinzipien ansehen und ein drittes, vermittelndes Wesen, Jesus, annehmen, den Weltschöpfer von dem Lichtgotte unterscheiden und im Kampf mit dem Bösen ein asketisches Verhalten fordern, sagt der Fihrist (bei Flügel, Mani, Leipzig 1862, S. 159 f.). Da Marcions System mehr Soteriologie als Kosmologie ist, er auch die Gnosis nicht über die Pistis stellt, ferner weder orientalische Mythen noch griechisch-philosophische Anschauungen in seine Lehre hereinzieht, wird er von manchem neueren nicht zu den Gnostikern gerechnet (Marcion perperam gnosticus vocatur), während er von Irenäus und Hippolytus zu diesen gezählt wird.

Apelles, ein Schüler des Marcion (gest. um 180), wich wesentlich von dem Meister ab. Er nahm ein höchstes Prinzip (*μία ἀρχή*) an, nämlich den *ἀγέννητος θεός*. Dieser hat eine himmlische Welt mit Engeln geschaffen, deren höchster der Demiurg ist; er hat die niedere Welt nach dem Bilde der höheren geschaffen.

Digitized by Google

Ein anderer Engel, der ἄγγελος πυρετός, brachte aber die σάρξ ἁμαρτίας hervor und fesselte an diese die aus der überirdischen Welt herabgelockten Seelen. Derselbe ist der Gott der Juden. Auf Bitten des Demiurgen wurde nun von dem höchsten Gotte der Erlöser gesandt. Eusebius (Hist. eccl. V, 16) berichtet von einer Unterredung zwischen dem greisen Apelles und Rhodon, einem Schüler Tatians, die gegen 180 zu Rom stattfand. Apelles gestand hierbei zu, dafs die an den Gekreuzigten Glaubenden gerettet werden würden, vorausgesetzt, dafs sie gute Werke täten. Von Rhodon nach dem Beweis für das eine Prinzip gefragt, erklärte er, dafs die Propheten uns nichts darüber lehren könnten, da sie sich selbst widersprächen, und dafs ihm die Einheit vielmehr durch eine Art Instinkt als durch bestimmte Erkenntnis feststehe. Er wisse nicht, wie es nur einen ungezeugten Gott gäbe, aber er glaube ihn. S. auch Mercati in Rendiconti, 1898.

In geradem Gegensatz zu dieser antijudaistischen Richtung steht der ethische und religionsphilosophische Judaismus der Clementinen (s. oben § 6) mit seiner scharfen Bekämpfung der Trennung des höchsten Gottes von dem Schöpfer der Welt.

In der Unterscheidung des höchsten Gottes, von dem Christus stamme, und des Demiurgen und Gesetzgebers kommen Karpokrates, Basilides, Valentinus und andere mit den bisher genannten Gnostikern überein, zeigen aber einen beträchtlicheren Einflufs hellenischer Spekulation und nehmen zum Teil auch ausdrücklich auf das Verhältnis des Heidentums zum Christentum Bezug. Mit parsischen Anschauungen haben Valentin und viel mehr noch Mani das Christentum versetzt.

Karpokrates aus Alexandrien, zu dessen Anhängern unter anderen auch eine Marcellina gehörte, die unter Anicet (um 160) nach Rom kam, und der selbst schon um 130 gelehrt haben mag, vertritt einen universalistischen Rationalismus. Seine Anhänger hielten sich Bilder der Personen, denen sie die gröfste Verehrung zollten, namentlich ein Bildnis von Jesus, auch von Paulus, aber auch von Homer, Pythagoras, Platon, Aristoteles und anderen. In der Bestimmung des Verhältnisses des Christentums zum Judentum kommt Karpokrates im wesentlichen mit Cerinthus und Cerdon und am nächsten mit Saturninus überein, indem er annimmt, dafs die Welt und alles, was in ihr ist, von Geistern geschaffen sei, die aus dem ungewordenen Vater, der Monas, hervorgegangen sind, ihm aber weit nachstehen und sich gegen ihn empört haben. Mit den Ebjoniten nahm Karpokrates an, Jesus stamme von Joseph und Maria, aber nicht, wie die Ebjoniten meinten, als der vollkommene Jude, dem um seiner absolut treuen Gesetzeserfüllung willen die Messiaswürde zuerteilt worden sei, sondern vielmehr als der vollkommene Mensch. Karpokrates lehrte, dafs Jesus gerade darum, weil er trotz seiner jüdischen Erziehung das jüdische Wesen zu verachten gewufst habe, der Erlöser geworden sei und die Leiden, die den Menschen zur Züchtigung auferlegt seien, aufgehoben habe; jede Seele, die gleich Jesu die weltherrschenden Mächte zu verachten vermöge, werde gleiche Kraft wie er empfangen. Karpokrates begründet diese Ansicht tiefer durch Dogmen, welche er dem Platonismus entnommen hat. Die Seelen der Menschen haben existiert, ehe sie in die irdischen Leiber herabgestiegen sind: sie haben mit dem ungewordenen Gott zusammen während des Umschwungs der Welt das Ewige jenseits des Himmelsgewölbes geschaut (offenbar die nach dem Mythus im Phaedrus aufserhalb des Himmels ruhenden Ideen). Je kräftiger und reiner eine jede Seele ist, umsomehr vermag sie in ihrer irdischen Existenz sich des damals Geschauten wieder zu erinnern; wer aber dies vermag, dem wird eine Kraft (δύναμις) von oben zuteil, durch die er die Obmacht über die weltherrschenden Gewalten gewinnt. Diese Kraft dringt von der Stelle jenseits des Himmelsgewölbes aus, wo Gott ist, durch die Planetensphären und die denselben inne-

Digitized by Google

wohnenden weltherrschenden Mächte hindurch und strebt, frei von ihrer Macht, liebend zu den Seelen hin, die ihr selbst ähnlich sind, wie die Seele Jesu es war. Wer völlig rein und unbefleckt von jeglichem Vergehen gelebt hat, kommt nach dem Tode zu Gott; alle anderen Seelen aber müssen zur Bufse in verschiedene Leiber nacheinander gehen, bis sie endlich, nachdem sie genug gebüfst haben, alle gerettet werden und in Gemeinschaft mit Gott, dem Herrn der weltbildenden Engel, leben. Jesus hat für die Würdigen und Folgsamen eine Geheimlehre aufgestellt. Durch Glaube und Liebe wird der Mensch gerettet; jedes Werk ist als solches ein Adiaphoron und nur nach menschlicher Meinung gut oder böse. Die Karpokratianer trieben nicht blofs Spekulation, sondern hatten einen sehr ausgebildeten Kultus, den ihre kirchlichen Gegner als Magie bezeichneten (Iren. I, 25; Hippol. philos. VII, 32, wonach die Ungenauigkeiten des lateinischen Textes des Irenäus und die von vielen neueren geteilten Mifsverständnisse des Epiphanius, haeres. 27, zu berichtigen sein möchten; cf. Theodoret. haer. fab. I, 5). Des Karpokrates Sohn Epiphanes vertrat, das Prinzip seines Vaters auf die Spitze treibend und wohl auch durch Platons Republik mitbestimmt, einen anarchischen Kommunismus (Clem. Strom. III, 2).

Die Naassener oder Ophiten, die sich selbst Gnostiker nannten, sind syrischen Ursprungs, knüpfen an orientalische Mythologeme an und stellen in ihren Anfängen wahrscheinlich die älteste Form der Gnosis dar. Sie lehrten, der Anfang der Vollkommenheit sei die Erkenntnis des Menschen, ihr Ende aber die Erkenntnis Gottes (*ἀρχὴ τελειώσεως γνῶσις ἀνθρώπου, θεοῦ δὲ γνῶσις ἀπηρτισμένη τελείωσις,* Hippol. philos. V, 6). Der Urmensch, Adam, war nach ihrer Ansicht mannweiblich (*ἀρσενόθηλυς*), er vereinigte in sich das Geistige, Psychische und Materielle (*τὸ νοερόν, τὸ ψυχικόν, τὸ χοϊκόν*); dieses alles ist wiederum auf Jesus, den Sohn der Maria, herabgekommen (Hipp. philos. V, 6). Dem Traditionsprinzip huldigend, führten diese Gnostiker ihre Lehre auf Jacobus, den Bruder des Herrn, zurück (ebend. c. 7). Ein durchgeführteres, dem valentinianischen ähnliches System wird ihnen von Irenäus und Epiphanius zugeschrieben; wahrscheinlich gehört dieses späteren Ophiten an. Mit den Ophiten verwandt sind die Peraten, welche durch ihre Erkenntnis die Vergänglichkeit überwinden zu können behaupteten (*διελθεῖν καὶ περᾶσαι τὴν φθοράν,* Philos. V, 16). Sie unterschieden drei Prinzipien: das ungezeugte Gute, das selbsterzeugte und das gewordene. In die irdische Welt, die Stätte des Werdens, sind alle Kräfte aus den oberen Welten herabgekommen und ist auch Christus, der Erretter, aus der Ungezeugtheit herniedergestiegen, der Sohn, der Logos, die Schlange, welche die Vermittlung ist zwischen dem bewegungslosen Vater und der bewegten Materie. Die Schlange bei dem Sündenfall, *ὁ σοφὸς τῆς Εὔας λόγος,* die von Moses aufgerichtete Schlange und Christus sind identisch (Philos. V, 12 ff.).

Basilides (*Βασιλείδης*), der nach Epiphanias aus Syrien stammte, lehrte seit etwa 125 n. Chr. in Alexandrien. Von seiner Lehre, die vielfach an Philon erinnert und manche platonisch-stoischen Elemente in sich trägt, handeln namentlich Irenäus (I, 24) und Hippolytus (philos. VII, 20 ff.). Nach jenem liefs Basilides aus dem ungewordenen Vater, dem *θεὸς ἄῤῥητος, ἀκατονόμαστος,* zuerst den Nus hervorgehen, aus diesem den Logos, aus dem Logos die Phronesis, aus der Phronesis die Sophia und Dynamis, aus der Dynamis und Sophia die *δικαιοσύνη* und *εἰρήνη*. Diese als die obersten der Engel bilden mit dem Urvater zusammen den ersten Himmel. Aus ihnen seien andere Engel hervorgegangen, die einen zweiten Himmel, ein Nachbild des ersten, hervorgebracht haben; aus diesen Engeln seien wieder andere hergeflossen, die einen dritten Himmel bildeten, und so fort, so

Digitized by Google

dafs im ganzen 365 Himmel (oder Himmelssphären) und Engelordnungen entstanden seien, an deren Spitze der Herrscher Abraxas oder Abrasax stehe, in dessen Namen die Zahl 365 liegt (1 + 2 + 100 + 1 + 60 + 1 + 200 nach dem Zahlenwerte der griechischen Buchstaben). Der unterste Himmel wird von uns erblickt, und die Engel, die ihn innehaben, sind auch die Bildner und Herrscher der irdischen Welt; ihr Haupt ist der von den Juden verehrte Gott. Diesem Reiche des Lichtes steht nämlich gegenüber das Chaos, die *ῥίζα τοῦ κακοῦ*, weit getrennt von ihm, aber dennoch sind aus den höheren Regionen einzelne Strahlen dahin gedrungen, und die dadurch entstandene Mischung gebraucht der Herrscher des letzten Himmels dazu, die irdische Welt zu bilden, indem er so seine eigene Macht zu erweitern beabsichtigt. Jedoch ist mit dem Entstehen der sinnlichen Welt der Anfang gegeben, den in der Materie gefangenen Geist zu befreien, und die Zwecke der *πρόνοια* gehen ihrer Verwirklichung entgegen. Der Judengott wollte nun dem von ihm auserwählten Volke alle übrigen Völker unterwerfen; da aber widersetzten sich ihm die andern himmlischen Mächte alle, und die übrigen Völker seinem Volke. Von Erbarmen ergriffen, sandte jetzt der ungewordene Vater seinen erstgeborenen Nus, welcher Christus ist, zur Befreiung der Gläubigen von der Gewalt der weltbeherrschenden Mächte. Dieser Nus erschien in menschlicher Gestalt, liefs aber nicht sich selbst kreuzigen, sondern substituierte sich den Kyrenäer Simon; wer an den Gekreuzigten glaubt, ist noch unter der Botmäfsigkeit der Weltherrscher; man mufs glauben an den ewigen Nus, der nur anscheinend dem Kreuzestod unterworfen war. Nur die Seelen der Menschen sind unsterblich, der Leib vergeht. Das Götteropfer verunreinigt den Christen nicht. Wer das Wissen hat, erkennt alle anderen, wird aber selbst nicht von den anderen erkannt. Der Wissenden sind wenige unter den Tausenden.

Nach Hippolytus führten die Basilidianer ihr System auf Geheimlehren Christi zurück, die ihnen durch Matthäus überliefert worden seien. Basilides soll gelehrt haben, ursprünglich sei schlechthin gar nichts gewesen. Aus dem Nichtsein sei zuerst der Same der Welt hervorgegangen, indem der nichtseiende Gott aus dem Nichtseienden durch seinen Willen, der kein Wille war (nicht durch Emanation) die Einheit hervorgerufen habe, welcher die *πανσπερμία* (oder nach Clem. Alex. *τάραχος καὶ σύγχυσις ἀρχική*) der ganzen Welt in sich trug. In dem Samen war eine dreiteilige Sohnschaft; die erste erhob sich augenblicklich zu dem nichtseienden Gott, die andere, minder fein und rein, wurde durch die erste gleichsam beflügelt, indem dieselbe ihr den heiligen Geist verlieh, die dritte, der Reinigung bedürftige Sohnschaft blieb zurück bei der grofsen Masse der *πανσπερμία*. Der nichtseiende Gott und die beiden ersten *υἱότητες* sind in dem überweltlichen Raume, der von der Welt, die er umschliefst, durch eine feste Sphäre (*στερέωμα*) getrennt ist. Zu der Mitte zwischen dem Überweltlichen und der Welt kehrte der heilige Geist zurück, nachdem er mit der zweiten Sohnschaft sich zum Überweltlichen erhoben hatte, und ward so *πνεῦμα μεθόριον*. Innerhalb dieser Welt wohnt der Weltherrscher, *ὁ μέγας ἄρχων*, der sich nicht über das *στερέωμα* hinaus erheben kann, dies für die absolute Grenze hält und wähnt, er sei der höchste Gott, und über ihm sei nichts; unter ihm steht wiederum der gesetzgebende Gott; jeder von beiden hat sich einen Sohn erzeugt. Der erste dieser beiden *ἄρχοντες* wohnt in dem ätherischen Reiche, der Ogdoas, und herrschte auf Erden von Adam bis Moses, der zweite in der Welt unter dem Monde, der Hebdomas, und herrschte von Moses bis auf Christus. Als nun das Evangelium kam, die Erkenntnis der Überweltlichen (*ἡ τῶν ὑπερκοσμίων γνῶσις*), indem der Sohn des Weltherrschers durch die Vermittlung des Geistes die Er-

Digitized by Google

leuchtung der überweltlichen υἱότης empfing, erfuhr der Weltherrscher von dem höchsten Gotte und geriet in Furcht; aber die Furcht ward ihm zum Anfang der Weisheit. Er bereute seine Überhebung, und mit ihm der ihm untergeordnete Gott, und auch allen Herrschaften und Mächten in den 365 Himmeln ward das Evangelium verkündet. Durch das von der überweltlichen Sohnschaft ausgehende Licht ward auch Jesus erleuchtet. Die dritte υἱότης erlangte nun die Reinigung, deren sie bedurfte, und erhob sich an den Ort, wo schon die selige Sohnschaft war, zu dem nichtseienden Gotte. Nachdem jegliches an seinen Ort gekommen ist, fällt das Niedere in ἄγνοια um das Höhere, damit es frei von Sehnsucht ist. Beide Berichte stimmen in dem Grundgedanken überein, dafs der von den Juden verehrte Gott nur eine beschränkte Machtsphäre habe (wie auch die Götter der Heiden), die Erlösung aber, die durch Christus geschehen sei, von dem höchsten Gotte herstamme. Der wesentliche Unterschied liegt in der Angabe der Mittelwesen, die nach Irenäus Nus, Phronesis, Sophia, Dynamis usw., nach Hippolytus aber die drei υἱότητες waren. Welcher von beiden Berichten auf die eigene Lehre des Basilides, und welcher auf Lehren von Basilidianern gehe, ist streitig. Baur hält den Bericht des Hippolytus für den authentischeren, so dafs angenommen werden müfste, dafs Hippolytus, anderswo minder gut unterrichtet, als sein Lehrer und Vorbild Irenäus, mitunter und namentlich bei der Darstellung des Basilides, bessere Quellen als jener besessen habe; Hilgenfeld dagegen hält wohl mit Recht, besonders auf Grund von seinen eigenen und Lipsius' Forschungen, für erwiesen, dafs Hippolytus' Philosophumena eine spätere entartete Form des Basilidianismus zeigen. Aristoteles, auf dessen Lehre Hippolytus die basilidianische zurückzuführen sucht, hat wohl nur auf die astronomischen Ansichten einigen Einflufs geübt; richtig aber ist ohne Zweifel die Bemerkung (Hippol. philos. I, 22), dafs die Lehre von der Beflügelung aus Platon entnommen sei. Aus der Vergleichung des Christentums mit den vorchristlichen Religionen (die sich zu der Vergleichung der Gottheiten gestaltete) stammt der wesentliche Inhalt des Systems. Die ethische Aufgabe des Menschen setzte des Basilides Sohn und Anhänger Isidorus in die Tilgung der Spuren der niederen Lebensstufen, die uns noch anhaften (als προσαρτήματα).

Das umfassendste unter den gnostischen Systemen ist das des Valentinus, dem auch Herakleon und Ptolomäus, Secundus und Marcus und viele andere anhingen. Valentinus lebte und lehrte bis gegen das Jahr 135 n. Chr. in Alexandrien und danach in Rom bis 160 und starb in Cypern. Irenäus bezeugt (III, 4, 3, griechisch bei Euseb. K.-G. IV, 11): Οὐαλεντῖνος μὲν γὰρ ἦλθεν εἰς Ῥώμην ἐπὶ Ὑγίνου, ἤκμασε δὲ ἐπὶ Πίου καὶ παρέμεινεν ἕως Ἀνικήτου. Er nahm mehr als irgend ein anderer Gnostiker von Platon in seine Lehre auf, ist aber auch durch die Ophiten beeinflufst. Die Hauptquellen unserer Kenntnis des valentinianischen Systems sind: die Schrift des Irenäus gegen die falsche Gnosis, welche hauptsächlich gegen die Lehre des Valentinus und Ptolomäus gerichtet ist, und Hippol. philos. VI, 29 ff., ferner Tertullians Schrift adversus Valentinianos und manche Angaben und Quellenauszüge des Clemens Alexandrinus. An die Spitze alles Existierenden stellen die Valentinianer ein einheitliches, zeit- und raumloses Wesen, eine μονὰς ἀγέννητος, ἄφθαρτος, ἀκατάληπτος, ἀπερινόητος, γόνιμος (nach Hippol. VI, 29), sie nennen dieselbe Vater (πατήρ nach Hippol. l. l.) oder Vorvater (προπάτωρ nach Iren. I, 1, 1), auch Tiefe (βυθός nach Iren. l. l.), den Unnennbaren (ἄῤῥητος) und den vollkommenen Aeon (τέλειος αἰών). Valentin selbst (nach Iren. I, 11, 1) und manche Valentinianer stellen diesem als weibliches Prinzip die Sige (σιγή) oder die ἔννοια zur Seite; andere

Digitized by Google

jedoch wollen (nach Hippol. l. l.) den Vater des All nicht mit einem weiblichen Prinzip verbunden, sondern (nach Iren. I, 2, 4) über den Geschlechtsunterschied erhaben sein lassen. Aus Liebe hat der Urvater gezeugt (Hippolyt. phil. VI, 29: *φιλέρημος γὰρ οὐκ ἦν, ἀγάπη γάρ, φησίν, ἦν ὅλος, ἡ δὲ ἀγάπη οὐκ ἔστιν ἀγάπη, ἐὰν μὴ ᾖ τὸ ἀγαπώμενον*). Die beiden ersten Erzeugnisse des obersten Prinzips sind *νοῦς* und *ἀλήθεια*, die mit dem erzeugenden und dem gebärenden Prinzip, dem *βυθός* und der *σιγή*, zusammen die Tetraktys (*πρώτην καὶ ἀρχέγονον Πυθαγορικὴν τετρακτύν*) bilden, die Wurzel aller Dinge (*ῥίζα τῶν πάντων*). Dem *νοῦς* wurde von ihnen das Prädikat *μονογενής* gegeben, er war ihnen (nach Irenäus l. l.) *πατὴρ καὶ ἀρχὴ τῶν πάντων*. Aus dem *νοῦς* (und der *ἀλήθεια*) stammen *λόγος* und *ζωή*, daraus wiederum *ἄνθρωπος* (das Urbild für die göttliche Individualisierung) *καὶ ἐκκλησία* (das Urbild für die göttliche Lebensgemeinschaft). Diese alle bilden zusammen eine *ὀγδοάς*. Noch andere zehn Aeonen stammen aus *λόγος* und *ζωή*, und zwölf Aeonen aus *ἄνθρωπος* und *ἐκκλησία*, der jüngste dieser zwölf Aeonen, also der jüngste der dreifsig Aeonen überhaupt, ist die Sophia, ein weiblicher Aeon. Die Gesamtheit aller dieser Aeonen ist das Pleroma, das Reich der göttlichen Lebensfülle (*πλήρωμα*), welches sich teilt in jene *ὀγδοάς* und *δεκάς* und *δωδεκάς*. Dreifsig Jahre lang lebte der Heiland (*σωτήρ*, dem sie das Prädikat *κύριος* nicht gaben) in der Verborgenheit, um das Geheimnis dieser dreifsig verborgenen Aeonen anzudeuten. Zur Aufrechterhaltung der Ordnung und der Schranken in diesem Reiche wird noch der Aeon *ὅρος* geschaffen. Die Sophia begehrte, vermeintlich aus Liebe, in der Tat aus Überhebung, in die unmittelbare Nähe des Urvaters zu kommen und seine Gröfse zu erfassen, wie der *νοῦς*, und dieser allein, dieselbe erfafst; sie würde in diesem Streben sich aufgelöst haben, hätte nicht der *ὅρος* mit Mühe sie überzeugt, dafs der höchste Gott unerkennbar (*ἀκατάληπτος*) sei. Da sie (nach der Meinung einiger Valentinianer) gleich dem obersten Prinzip allein hervorbringen wollte, ohne Beteiligung ihres Gatten, und dies doch nicht wahrhaft vermochte, so entstand ein unvollkommenes Wesen, das ein Stoff ohne Form war, weil das männliche, gestaltgebende Prinzip nicht mitgewirkt hatte, eine *οὐσία ἄμορφος*, eine Fehlgeburt (*ἔκτρωμα*). Die Sophia litt unter diesem Erfolge, wandte sich flehend an den Vater, und dieser liefs sie durch den Horos reinigen und trösten und ihrer Stelle in dem Pleroma wieder teilhaftig werden, nachdem ihr Streben (*ἐνθύμησις*) und ihr Leiden (*πάθος*) von ihr abgelöst worden waren. Auf das Geheifs des Vaters liefsen nun *νοῦς* und *ἀλήθεια* noch Christus und den heiligen Geist emanieren; Christus gab dem Erzeugnis der *σοφία* Form und Wesen, sprang dann in das Pleroma zurück und belehrte die Aeonen über ihre Stellung zum Vater, und der heilige Geist lehrte dieselben danken und führte sie zur Ruhe und Seligkeit. Als Dankopfer brachten die Aeonen, indem jeder derselben sein bestes beisteuerte, unter der Zustimmung Christi und des heiligen Geistes ein herrliches Gebilde, nämlich Jesus, den Heiland, dem Vater dar, der patronymisch auch Christus und Logos genannt wird. Er ist die gemeinsame Frucht des Pleroma (*κοινὸς τοῦ πληρώματος καρπός*), der grofse Hohepriester. Ihn hat das Pleroma gesendet, um die aufserhalb des Pleroma umherirrende *ἐνθύμησις* der oberen Sophia, eine niedere Sophia, die sogenannte *Ἀχαμώθ* (von חָכְמָה, חֲכָם) von den Leiden zu erlösen, die sie trug, indem sie Christus suchte. Ihre *πάθη* waren: Furcht und Trauer und Not und Flehen (*φόβος καὶ λύπη καὶ ἀπορία καὶ δέησις* oder *ἱκετεία*). Jesus trennte diese *πάθη* von ihr und machte dieselben zu gesonderten Wesen und zu Grundlagen der sichtbaren Welt, die Furcht zu einer psychischen Begierde, die Trauer zu einer hylischen, die Not zu einer dämonischen, die Bitte und das Flehen aber zur Umkehr und Bufse und Restitution

Digitized by Google

des psychischen Wesens. Die Region, in welcher die Achamoth weilt, ist eine niedere, die Ogdoas, diese ist durch den Horos (ὅρος τοῦ πληρώματος) und durch das Kreuz (σταυρός) von der Region der Aeonen getrennt; unterhalb der Ogdoas aber ist die Hebdomas als die Region des Psychischen mit dem Weltbildner (δημιουργός), der sich für den höchsten Gott hält und aus der materiellen Substanz für die Seelen die Leiber gebildet hat. Der materielle Mensch (ὁ ὑλικὸς ἄνθρωπος) ist der Wohnsitz bald für die blofse Seele, bald für die Seele und Dämonen, bald für die Seele und Vernunftkräfte (λόγοι), welche letzteren von Jesus, dem gemeinsamen Erzeugnis des Pleroma, und von der Weisheit (σοφία) in diese Welt ausgestreut worden sind und in die Seele einziehen, wenn nicht Dämonen in ihr wohnen. Das ganze Menschengeschlecht teilt sich in Hyliker, Psychiker, Pneumatiker. Die Heiden sind der Mehrzahl nach Hyliker, die meisten Juden sind Psychiker, und nur die vorzüglichen Geister unter beiden sind Pneumatiker, welche die Wahrheit entweder vorher verkünden oder derselben bei ihrer Offenbarung durch Jesus sich sogleich hingeben. Frei von der Knechtschaft eines jeden äufseren Gesetzes, sind sie sich selbst ein Gesetz. Des Geistes teilhaftig, erheben sie sich über den Glauben zur Gnosis, die ihnen zum Heile genügt, so dafs sie der Werke nicht bedürfen. Das Gesetz und die Propheten stammen von dem Demiurgos. Als aber die Zeit der Offenbarung der Mysterien des Pleroma gekommen war, da ward Jesus, der Sohn der Jungfrau Maria, geboren, der nicht blofs von dem Demiurgos, wie die Adamskinder, sondern zugleich auch von der (niedern) Weisheit (der Achamoth) gebildet worden ist oder von dem heiligen Geist, der ihm das geistige Wesen verlieh, so dafs er ein himmlischer Logos ward, von der Ogdoas erzeugt durch die Maria.

Die italische Schule der Valentinianer, insbesondere Ptolomäus (der vielfach die Evangelien und auch das vierte, auch von ihm, wie namentlich aus seinem Briefe an die Flora bei Epiph. haeres. XXXIII. hervorgeht, dem Apostel Johannes zugeschriebene Evangelium benutzt und grofsenteils allegorisch gedeutet hat) und Herakleon (der um 175 das Lucas-Evangelium, um 195 das Johannes-Evangelium kommentiert hat; den ersten Kommentar erwähnt Clemens Alexandrinus, aus dem zweiten gibt Origenes Auszüge) lehrte, der Leib Jesu sei psychisch gebildet worden, der Geist bei der Taufe auf ihn herabgekommen. Die morgenländische Schule aber, insbesondere Axionikus und Ardesianes (Bardesanes?), lehrte, der Leib Jesu sei pneumatisch gewesen, mit dem Geiste gleich von der Empfängnis und der Geburt an begabt. Wie der Christus, den der νοῦς und die ἀλήθεια emanieren liefsen, innerhalb der Aeonenwelt, und der Jesus, den das Pleroma gebildet hatte, in der Ogdoas bei der Achamoth ein Hersteller und Retter war, so ist Jesus, der Sohn der Maria, der Erlöser für diese irdische Welt. Die Erlösten sind durch ihn des Geistes teilhaftig geworden; sie erkennen die Geheimnisse des Pleroma, und für sie gilt nicht mehr das von dem Demiurgen gegebene Gesetz. Die vollste Seligkeit knüpft sich an die Gnosis; nur einer beschränkten Seligkeit werden die psychischen Menschen teilhaftig, die bei dem blofsen Glauben (der πίστις) stehen bleiben. Diese bedürfen neben dem Glauben der Werke zur Seligkeit; der Gnostiker aber wird ohne die Werke selig als ein pneumatischer Mensch. Die Ausbeutung dieser Lehre zur Beschönigung der Unsittlichkeit und namentlich geschlechtlicher Ausschweifungen gehört besonders dem Marcus und seinen Schülern an, bei denen zugleich die Spekulation sich mehr und mehr in Abenteuerlichkeiten und Albernheiten verlor (Iren. I, 13 ff.).

Auf der valentinianischen Lehre von der Verirrung, dem Leiden und der Erlösung der Sophia beruht auch der Inhalt der Schrift Pistis Sophia, die aus vier Büchern besteht und in Gesprächen zwischen dem auferstandenen Christus

Digitized by Google

und den Jüngern, besonders aber mit Maria Magdalena den Roman der Leiden dieser Sophia weiter ausspinnt und die Bufs- und Klagelieder derselben mitteilt. Die Leiden der Sophia zeigen vorbildlich an, was mit der Menschheit selbst vorgehen wird. Als Quellen werden unter anderem benutzt zwei Bücher Jeû, welche nach Schmidt (s. Literatur) identisch sind mit dem *Λόγος κατὰ μυστήριον*, dem ersten von den beiden im Papyrus Brucianus enthaltenen Werken.

Bardesanes (der Sohn des Daisan, d. h. am Flusse Daisan in Mesopotamien geboren), geb. um 153 n. Chr., gestorben bald nach 224, hat den Gnostizismus auf einfachere, der Kirchenlehre bereits näher stehende Formen zurückgeführt. Doch stellt auch er noch dem Vater des Lebens eine weibliche Gottheit zur Erklärung der Schöpfung zur Seite. Dafs das Böse nicht durch den Naturtrieb und nicht durch das Schicksal, wie die Astrologen wollen, notwendig werde, sondern aus der Willensfreiheit stamme, die Gott dem Menschen zugleich mit den Engeln als hohen Vorzug erteilt habe, weist Philippus, ein Schüler des Bardesanes, in dem durch Cureton in seinem Spicilegium Syriacum, London 1855, veröffentlichten Dialog über das Schicksal (*περὶ εἱμαρμένης*, das Buch der Gesetze der Länder) klar und eindringlich nach. Wie der Leib von der Seele, so ist die Seele vom Geiste bewohnt.

Die von dem Perser Mani (Manes, der nach der wahrscheinlichsten Annahme 214 n. Chr. geboren, 242 zuerst mit seiner Lehre öffentlich hervortrat, sich für den Parakleten erklärte, der die christliche Lehre zur Vollendung bringen solle, und nach nahezu vierzigjähriger Wirksamkeit dem Hasse der persischen Priester zum Opfer fiel) aufgebrachte Religion, ein phantastisches Gemisch aus gnostisch-christlichen und zoroastrischen Vorstellungen, hat fast nur durch ihr dualistisches Prinzip, die Ursprünglichkeit eines bösen Urwesens neben dem guten, und die daran geknüpfte asketische Form der Ethik ein philosophisches Interesse. Auch im Menschen finden sich zwei Seelen, eine Leibseele, von dem bösen Prinzip stammend, und eine Lichtseele, von dem guten sich herleitend. Sie wiederholen den Kampf, der zwischen den kosmischen Prinzipien stattfindet. Den Vollkommenen, die schon hier von aller Materie frei sein sollten, war ein dreifaches Siegel der Vollkommenheit auferlegt, das signaculum oris, Enthaltung von aller animalischen Nahrung und unreiner Rede, das signaculum manuum, Enthaltung von allem Eigentum und jeglicher Arbeit, und das signaculum sinus, Entsagung der Ehe und des Beischlafs. Augustin, der eine Zeitlang dem Manichäismus ergeben war, hat denselben später in mehreren seiner Schriften bekämpft, und diese sind die Hauptquelle für unsere Kenntnis der manichäischen Lehre.

Im Gegensatz gegen den aristokratischen Separatismus der Gnostiker, wie anderseits gegen die beschränkte Einseitigkeit der judaistischen Christen, bildete sich die katholische Kirche fort, polemisierend, aber auch zugleich zu neuer Produktion angeregt; ihre feste dogmatische Mittelstellung bezeichnet die Glaubensregel (regula fidei), die allmählich aus den einfacheren, im Taufbekenntnis gegebenen Grundzügen erwachsen ist.

§ 8. Im zweiten Jahrhundert tritt eine Reihe von Apologeten auf, welche die dem Christentum entgegenstehenden Vorurteile in ausführlichen Schriften widerlegten, und die sich darin teils an das gröfsere Publikum, teils an Kaiser und Statthalter wandten. Sie

Digitized by Google

waren in der Literatur und Philosophie des Griechentums wohlgebildete Männer, knüpften in ihren Verteidigungen vielfach an die gültigen, namentlich an die religiösen und moralistischen, Zeitideen an, stellten so die Verbindung mit den bei der gebildeten heidnischen Welt gültigen Wahrheiten her und suchten die höherstehenden Kreise mit dem Christentum zu befreunden, das sie als die allein heilsame Philosophie erkannt hatten, die zugleich allein sicher sei, da sie sich auf irrtumslose Offenbarung, namentlich die des Alten Testaments, stütze. So darf man sich nicht verwundern, wenn in ihren Schriften das spezifisch Christliche häufig zurücktritt, dagegen das Rationalistische und Moralisierende stark im Vordergrunde steht, platonisch-stoische Anschauungen, z. B. über Gott, sich bei ihnen zeigen, und sie auch die damals in der gebildeten philosophischen Welt übliche Lehre vom Logos meist annehmen. Doch ist daraus nicht der Schlufs sicher zu ziehen, dafs bei den Apologeten das Christentum nicht spezifisch christlicher und tiefer gewesen sei, als es oft in ihren Schriften erscheint, die sie nach denen einrichteten, für die sie bestimmt waren. — Die Schrift des ersten Apologeten Quadratus ist uns bis auf ein kurzes Fragment verloren gegangen. Als der hauptsächlichste Repräsentant dieser Richtung mufs uns Justinus gelten, dessen etwas älterer Zeitgenosse Aristides war.

Die älteste uns erhaltene, in den letzten Jahren erst in ziemlicher Vollständigkeit aufgefundene Apologie rührt von dem atheniensischen Philosophen Marcianus Aristides her, der Christ geworden war, aber, trotz aller Wärme für das Christentum nach Seiten des Glaubens und der Sitte hin in seiner Schrift sich doch als Grieche noch erkennen läfst.

Flavius Justinus aus Flavia Neapolis (Sichem) in Palästina, wahrscheinlich im ersten Jahrzehnt des 2. Jahrhunderts geboren, um 150 nach Chr. wirkend, lernte zuerst die griechische Philosophie, insbesondere die stoische und platonische kennen, wurde dann aber teils durch die Achtung, welche die Standhaftigkeit der Christen ihm abnötigte, teils durch Mifstrauen in die Kraft der menschlichen Vernunft für das Christentum gewonnen. Er verteidigte dasselbe nunmehr teils gegen Häretiker, teils gegen Juden und Heiden, wollte aber dabei Philosoph bleiben und glaubte auch, beinahe alles Christliche sei schon in der heidnischen Philosophie und Mythologie enthalten. Zwar kannte er den Unterschied zwischen den heidnischen philosophischen Lehren und den christlichen sehr wohl, aber er hielt das Christentum doch für Philosophie, nur für die einzig richtige und gedeihliche.

Was bei den griechischen Philosophen und Dichtern und über-

Digitized by Google

haupt irgendwo Wahres gefunden werde, das stamme, lehrt Justin, von dem göttlichen Logos her, der samenartig überall verbreitet, in Christo aber in seiner ganzen Fülle erschienen sei. Doch gilt ihm nicht jede Offenbarung als gleich unmittelbar. Pythagoras und Platon haben aus Moses und den Propheten geschöpft. Das Christentum fafst Justin wesentlich als das neue Gesetz Christi, des menschgewordenen Logos, auf, der das Ritualgesetz zugunsten des Sittengesetzes abrogiert habe. Die jenseitige Belohnung und Bestrafung gilt ihm als eine endlose. Auch der Leib wird auferweckt. Dem Endgerichte geht das tausendjährige Reich Christi voran. Seine auf uns gekommenen Hauptwerke sind: der Dialog mit dem Juden Tryphon, die gröfsere und eine Ergänzung dieser, die sogenannte kleinere Apologie.

Über die Apologeten im allgemeinen: R. Ehlers, Vis ac potestas, quam philosophia antiqua, imprimis Platonica et Stoica, in doctr. apologetarum sec. II. habuerit, Gottingae 1859. *Ἰ. Μοσχάκης, Μελέται π. τῶν χριστιανῶν Ἀπολογητῶν τοῦ δευτέρου καὶ τρίτου αἰῶνος, ἐν Ἀθήναις* 1876. O. v. Gebhardt und A. Harnack, Texte u. Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit., I. Bd., 1. u. 2. Heft: Ueberlieferung d. griech. Apologeten d. 2. Jahrh. in d. alt. K. u. im Mittelalter, von A. Harnack, Lpz. 1882. S. dazu A. Hilgenfeld in: Ztschr. f. wiss. Th., 1883, S. 1—45. R. Mariano, Le apologie nei primi tre secoli della chiesa; le cagioni e gli effetti, Napoli 1888. G. Schmitt, Die Apologie der drei ersten Jahrhunderte in hist. system. Darstell., Mainz 1890. W. B. Greene, The metaphysics of Christian apologetics. Presb. Rev., 1898 ff. Über Quadratus s. Th. Zahn, D. älteste Apologet des Christentums, Neue kirchl. Ztschr. 1891, S. 281—287.

Ganz sicher steht das Verhältnis der verschiedenen auf uns gekommenen Texte des Aristides, des armenischen (Fragment), des syrischen und des griechischen noch nicht. Wahrscheinlich gibt die syrische Übersetzung das uns nicht erhaltene Original am treuesten wieder. S. Aristidis, Philosophi Atheniensis, Sermones duo, Venetiis 1878. Es ist hierin ein Fragment aus einem armenischen Kodex des 10. Jahrhunderts (lateinische Übersetzung beigegeben) veröffentlicht, welches die Überschrift trägt: An den Imperator Hadrianus Caesar, von dem Philosophen Aristides aus Athen. (Sie ist höchstwahrscheinlich an Antoninus Pius gerichtet, dessen Name auch mit Hadrianus anfängt.) Beigefügt ist aus einem Kodex des 12. Jahrhunderts ein Traktat über Luc. XXIII, 42, 43, zugeschrieben dem atheniensischen Philosophen Aristides (nicht Aristäus), das aber aus dem Streit gegen die Nestorianer stammt. L. Massebieau, De l'authenticité du fragment d'Aristide, in: Revue de théol. et de philos., Lausanne 1879, Mai, S. 217—233. Himpel, Das Fragment der Apologie des Aristides und eine Abhandlung über Luc. 23, 42, 43. Aus dem Armenischen übersetzt und erläutert, in: Theol. Quartalschr., Jahrg. 62, 1880, S. 109—127. F. Bücheler, Aristides und Justin, die Apologeten, in: Rhein. Mus. f. Philol., N. F., Bd. 35, 1880, S. 279—286 (gegen die Echtheit des Fragments). L. Rummler, De Aristidis philosophi Atheniensis sermonibus duobus apologeticis, Pr. d. R.-Sch. Rawitsch, Posen 1881. A. Harnack, Texte u. Untersuchungen, I. The Apology of A. on behalf of the Christians from a Syriac MS. preserved on Mount Sinai ed. with an introduction and translation by J. Rendel Harris, with an appendix containing the main portion of the original greek text by J. Arm. Robinson, in: Texts and Studies, contributions to biblical and patristic literature ed. by J. Armitage Robinson, Vol. I, Cambridge 1891. S. dazu A. Harnack, Theol. Lit.-Zeit., 1891, S. 301—309, 325—329. Harris hat 1889 in einem Sinaikloster eine syrische Bearbeitung, die viele Erweiterungen hat, gefunden. Robinson hat entdeckt, dafs in der Legende von Barlaam u. Josaphat (ed. Boissonade, Anecdota, Bd. 4, ins Deutsche übers. von Liebrecht, Münster 1847) die Rede, welche der Christ Nachor vor dem König hält, im wesentlichen die Apologie des Aristides ist, im einzelnen wohl verändert, im ganzen treu. Das armenische Fragment bildet etwa ein Sechstel des Ganzen. Übersetzt von Schönfelder, Theol. Quartalschr., 1892. Die Apologie des Ar. aus dem Syrischen mit Beiträgen zur Textvergleich. und Anmerk. von R. Raabe,

Digitized by Google

Texte u. Untersuch., II. Bd., Lpz. 1893. H. B. Harris, The newly recovered Apology of Ar.; its doctrine and ethics, Lond. 1891. R. Seeberg, Die Apologie des A., Neue kirchl. Ztschr. 2, 1891, S. 935—966. E. Jacquier, L'Apologie d'A., L'université catholique, N. S., 1891, S. 183—203. M. Picard, L'Apol. d'A., Par. 1892. E. Hennecke, Zur Frage nach der ursprüngl. Textgestalt der Aristides-Apologie, Ztschr. f. wiss. Th., 36, 1893, S. 42—126; ders., D. Apol. des A., Recension u. Reconstruction des Textes, Texte u. Untersuch., IV, Lpz. 1893. Reinh. Seeberg, Der Apologet A. Der Text seiner uns erhaltenen Schriften nebst einleitend. Untersuch. über dieselben, Lpz. 1893, in: Th. Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons und der altchristl. Literatur. W. C. v. Manen, De Pleitrede van A., Theol. Tijdschr., 1893, S. 6—56. L. Lemme, Die Apologie des A., N. Jahrbb. f. deutsche Th., 1893, S. 304—340.

Justins Werke haben herausgegeben: Rob. Stephanus 1551, ergänzt von Heinrich Stephanus durch die Oratio ad Graecos, Par. 1592, und den Brief an Diognet, 1595; Friedrich Sylburg mit einer (zuerst zu Basel 1565 erschienenen) lat. Übersetzung von Lang, Heidelb. 1593; Morellus, Colon. 1686; Prudentius Maranus, Par. 1742 (auch in der von Gallandi herausgegebenen Bibl. vet. patr., t. I, 1765, und in den Opera patr. gr., vol. I—III, 1777—1779). Die beste neuere Ausgabe ist die von Joh. Car. Theod. Otto (Corpus apologetarum Christianorum saeculi secundi, vol. I: Justini apolog. I et II; vol. II: Justini cum Tryphone Judaeo dialogus; vol. III: Justini opera addubitata cum fragmentis deperditorum actisque martyrii; vol. IV et V: Opera Just. subditicia; ed. I. Jenae 1842 sqq.; ed. II. Jenae 1846—1850; ed. III. von 1875 an). In J. P. Mignes Patrologiae cursus completus bilden Justins Werke den IV. Band der griechischen Väter. Die Apologie J.s, hrsg. von G. Krüger, Samml. ausgew. kirchen- u. dogmengesch. Quellenschrift. als Grundlage für Seminarübungen, 1. Heft, Febr. 1891, 2. Aufl. 1896. H. Veil, Just. des Philosophen u. Märtyrers Rechtfertig. des Christentums (Apol. I u. II). Eingeleitet, verdeutscht u. erläutert, Strafsb. 1894. F. Emmerich, De Justini Phil. et Mart. apologia altera, I.-D., Monast. 1893. Th. M. Wehofer, Die Apologie J.s, des Philosophen u. Märtyrers, in literarhistor. Bez. zum erstenmal untersucht, Röm. Quartalschr. f. christl. Altertumskunde, 6. Suppl.-Heft, Freib. 1897 (beachtenswerter Versuch eines Nachweises, dafs die Form der Apologie die einer Rede ist). S. dazu G. Rauschen, Die formale Seite der Apologie J.s, Theol. Quartalschr., 1899, S. 188—206. Über Justin handeln: Karl Semisch, Justin der Märtyrer, 2 Bde., Bresl. 1840—1842. (Die ältere Literatur zitiert Semisch Bd. I, S. 2—4). L. Duncker, Zur Gesch. der christlichen Logoslehre in den ersten Jahrhunderten. Die Logoslehre Justins, Götting. 1848. C. Otto, Ersch u. Grubers Encyclopädie, 1853. H. D. Tjeenk Willink, Justinus Martyr in zijne verhouding tot Paulus, Zwolle 1868. Barth. Aubé, S. Justin Philosophe et Martyr. Etude critique sur l'apologétique Chrétienne au II. siècle, 1861, nur mit neuem Titelblatt 1875. M. v. Engelhardt, Das Christenthum Justins des Märt. Eine Unters. über die Anfänge der kathol. Glaubensl., Erlang. 1878; dagegen Ad. Stählin, Justin d. M. u. sein neuester Beurtheiler, Lpz. 1880, auch Hur. Behm, Bemerk. zum Christenthum Justins des M., in: Ztschr. f. k. W. u. k. Leb., 1882, S. 478—491, 627—636. Thümer, Über d. Platonismus in den Schriften des Justinus Martyr, Glauchau, Progr. d. Realsch., 1880. Th. Zahn, Studien zu J. M., Ztschr. f. Kirchengesch., 1885, S. 1—85. Treppel, Les Apologistes chrétiens au II. siècle. Saint Justin, 3. éd., Par. 1886. J. Paul, Üb. d. Logosl. bei Just. M., Jahrbb. f. prot. Theol., 1886, S. 661—690 und in späteren Jahrgängen. G. T. Purves, The testimony of J. M. to early Christianity, N. Y. 1889. J. A. Cramer, Die Logosstellen in Justins Apologien kritisch untersucht, Ztschr. f. neutest. W., 1901, S. 300—330; ders., De logosleer in de pleitreden van Justinus, Theol. Tijds. 1902, S. 114—159. E. Schürer, Julius Africanus als Quelle der pseudo-justinsch. Cohortatio ad Graecos, in: Ztschr. f. K.-G., 2, 1878, S. 319—331. D. Völter, Über Zeit u. Verf. der pseudo-justinschen Cohortatio ad Gr., in: Ztschr. f. wiss. Theol., 26, 1883, S. 180—215. J. R. Asmus, Ist die pseudo-justinsche Cohortatio ad Graecos eine Streitschrift gegen Julian? Ztschr. f. wiss. Theol., 1895, S. 115—185; ders., ebd. 1897, S. 268—284. Ad. Harnack, Die pseudo-justin. Rede an die Griechen, Sitzungsber. d. Akad., Berl. 1896, S. 627—646 (über eine syrische Übersetzung der Rede). W. Gaul, Die Abfassungsverhältnisse der pseudo-justinischen Cohortatio ad Graecos, Berl. 1902. Wilh. Widmann, D. Echtheit der Weihrede Justins d. M. an die Heiden (Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengesch., 3. Bd., 1. Heft, Mainz 1902 (kritiklos die Echtheit verteidigt). Fr. X. Funk, D. pseudo-justin. Expositio rectae fidei, Theol. Quartalschr., 1896, S. 116—147, 224—250. *Ἀ. Λεβεντόπουλος, Ἡ Α' καὶ ἡ Β' ἀπολογία Χριστιανῶν Ἰουστίνου φιλοσόφου καὶ μάρτυρος καὶ ὁ κατὰ Ἑλλήνων λόγος Ἀθανασίου τοῦ μεγάλου,* Diss., Erlangen, *ἐν Ἀθήν.* 1900. E. Lippelt, Quae fuerint Justini martyris *ἀπομνημονεύ-*

Digitized by Google

ματα quaque ratione cum forma evangeliorum syro-latina cohaeserint, Diss., Halle 1901. Vgl. auch Böhringers Darstellung in der zweiten Aufl. seiner Kirchengesch. in Biographien. Über die Zeit Justins handelt Volkmar in: Theol. Jahrb., 1855, S. 227 ff. u. 412 ff., über seine Kosmologie Wilh. Möller, Die Kosmologie in der griech. Kirche bis auf Origenes, Halle 1860, S. 112—188, über seine Christologie H. Waubert de Puiseau, Leyden 1864, über seine Theologie C. Weizsäcker in den Jahrb. f. deutsche Theol., XII, 1, 1867, S. 60—119, über sein Verhältn. z. Apostelgesch. Frz. Overbeck in Hilgenfelds Ztschr. f. w. Theol., XV. 3, 1872, S. 305—349, über sein literarisches Verhältn. zu Paulus u. z. Joh.-Ev. A. Thoma in: Ztschr. f. wiss. Theol. 1875, S. 383 bis 412, 490—565.

Aristides und Justin eröffnen für uns die Reihe derjenigen Väter und Lehrer der Kirche, welche nicht „apostolische Väter" sind. Justins Lehrtypus entspricht bereits im wesentlichen der Richtung der altkatholischen Kirche. Diese beiden sind nicht die ersten Verfasser einer Apologie des Christentums, aber die ersten, von denen selbständige apologetische Schriften auf uns gekommen sind. Quadratus (*Κοδράτος*) von Athen, der nach Eusebius Apostelschüler gewesen ist, ist älter als Aristides und Justin und hat seine (den Unterschied des Christentums vom Judentum hervorhebende) Verteidigungsschrift dem Hadrian eingereicht. Sie soll nicht ohne eine für die Christen günstige Wirkung geblieben sein. Durch philosophische Argumente hat er wohl noch nicht das Christentum verteidigt; hiermit hat Aristides begonnen, und darin folgte ihm Justinus nach.

Das Dekret des Hadrian, welches Justin am Schlufs seiner gröfseren Apologie mitteilt, ist ohne Zweifel echt, aber nicht so zu deuten, als ob die Christen nur wegen etwaiger gemeiner Verbrechen und nicht wegen des Christentums selbst verurteilt werden sollten. Unter den Begriff der gesetzwidrigen Handlungen überhaupt, den das Dekret aufstellt, fällt unzweifelhaft auch die Verweigerung der den Göttern und dem Genius des Kaisers darzubringenden Opfer. Das bekannte Dekret des Trajan, welches zwar die offizielle Aufsuchung der Christen untersagt, aber doch in dem beharrlichen Bekenntnis zum Christentum und der Verweigerung der gesetzmäfsigen Opfer ein todeswürdiges Verbrechen erkennt, blieb unaufgehoben. Es wurde eine milde Praxis eingeführt, indem nicht nur ausdrücklich jedes tumultuarische Verfahren verboten, sondern auch Ankläger, die ihre Beschuldigungen nicht zu erweisen vermochten, mit schweren Strafen bedroht wurden. Schon unter Antoninus Pius wurde auf Grund des unaufgehobenen trajanischen Dekrets die Praxis wiederum eine härtere, und hierin lag der Anlafs zu den Apologien des Justin. Unter Marc Aurel wurde bei dessen persönlicher Abneigung gegen das Christentum das Dekret am rücksichtslosesten zur Ausführung gebracht.

Von dem philosophischen Apologeten Marcianus Aristides sagt Eusebius (Hist. eccl. IV, 3, 3): *καὶ Ἀριστείδης δὲ πιστὸς ἀνὴρ τῆς καθ' ἡμᾶς ὁρμώμενος εὐσεβείας τῷ Κοδράτῳ παραπλησίως ὑπὲρ τῆς πίστεως ἀπολογίαν ἐπιφωνήσας Ἀδριανῷ καταλέλοιπε,* und Hieronymus, er habe ein volumen nostri dogmatis rationem continens contextum philosophorum sententiis geschrieben. Die Apologie ist unter der Regierung des Antoninus Pius etwa 140 abgefafst, erinnert sehr an die Didache und an den Brief an Diognet. Über das gewöhnliche Mafs der Bildung erhebt sich Aristides nicht, auch zeichnet er sich nicht durch Selbständigkeit des Denkens aus. Wie Justin hat er schon als Suchender die wahre Philosophie schliefslich im Christentum gefunden. Hauptsachen in seiner Apologie sind Betonung des geistigen Monotheismus, weitläufige Zurückweisung des Polytheismus der Chaldäer, Griechen und Ägypter, sowie gewisse Anerkennung des

Digitized by Google

Judentums, mit dem das neue Geschlecht der Christen viel gemein habe. Zuerst handelt Aristides von Gott in der späteren platonisierenden Weise. Durch die Betrachtung des Himmels und der Erde, des Meeres, der Sonne und des übrigen sei er zur Verwunderung über die volle Ordnung in der Welt gekommen und habe erkannt, dafs alles mit Notwendigkeit bewegt werde, dafs aber der Bewegende und Durchwaltende Gott sei. Ihn zu ergründen, ist unmöglich; denn seine Wesenheit ist unendlich und unerreichbar. Unsterbliche Weisheit ist er, vollkommen und bedürfnislos. Er ist ohne Namen, Farbe, Geschlecht und Gestalt. Der Himmel und alles Geschaffene wird von ihm umschlossen. Unbeweglich ist er und unaussprechlich, ganz und gar vernünftig. Opfer, Geschenke und andere Darbringungen sind ihm nicht vonnöten. Er hat alle sichtbaren Geschöpfe in seiner Güte geschaffen und alles der Menschen wegen gemacht. „Darum ziemt sich, ihm als dem einzigen Gott zu dienen und ihn zu verherrlichen und sich untereinander zu lieben wie sich selbst."

Sodann handelt Aristides von den Menschengeschlechtern, deren es vier gibt: Barbaren und Griechen, Inder und Christen. Die Christen leiten sich ab von dem Herrn Jesus Christus, welcher der Sohn des hocherhabenen Gottes ist, durch den heiligen Geist geoffenbart. Er ist vom Himmel herniedergestiegen und von einer hebräischen Jungfrau geboren worden. Sein Fleisch hat er angenommen von der Jungfrau und geoffenbart hat er sich in der menschlichen Natur als der Sohn Gottes. — Er wählte die zwölf Apostel aus und lehrte die ganze Welt durch seine heilsmittlerische lichtspendende Wahrheit, wurde von den Juden getötet, nach drei Tagen wieder lebendig und fuhr auf zum Himmel. Von einer Vermischung des Sohnes Gottes mit dem philosophischen Logos findet sich bei Aristides keine Spur. Ausführlich tut ferner Aristides von den vier Elementen Erde, Wasser, Luft, Feuer, dar, dafs sie keine Götter seien, ebenso von der Sonne, von Menschen der Vergangenheit; weiter weist er darauf hin, wie die Griechen von ihren Göttern allerhand Gottloses ausgesagt hätten, und geht die einzelnen Götter durch, wie die Ägypter aber in ihrem Unverstand mehr als alle anderen geirrt hätten. Über den Juden stehen noch die Christen, die frei sind von den Lastern der Heiden, die fremden Götter nicht anbeten, einander lieben und den Armen und Fremdlingen helfen, indem sie nicht Brüder nennen, die es im Leibe, sondern die es im Geiste sind.

Justin gibt in der ersten Apologie seine Lebensverhältnisse und besonders in dem Dialog mit Tryphon seinen geistigen Bildungsgang an. Er stammte von griechischen Eltern, die sich der Kolonie angeschlossen hatten, welche Vespasian nach dem jüdischen Kriege in die verödete samaritanische Stadt Sichem sandte (die von nun an den Namen Flavia Neapolis trug, das heutige Nablus). Wie es scheint, begab er sich zu seiner geistigen Ausbildung nach Griechenland und Kleinasien; den Dialog mit Tryphon soll er nach Eusebius (K.-G. IV, 18) in Ephesus gehalten haben; eine Stelle (dial. c. Tr. c. 1, p. 217 D) kann an Korinth zu denken veranlassen. Der Unterricht eines Stoikers liefs ihn unbefriedigt, weil ihm dieser nicht den gewünschten Aufschlufs über das Wesen Gottes gewährte; von dem Peripatetiker schreckte ihn die rasche Honorarforderung, die ihm als eines Philosophen unwürdig erschien, von dem Pythagoreer die Bedingung, vor der Philosophie erst die mathematischen Doktrinen durchzuarbeiten, zurück; bei dem Platoniker fand er Befriedigung. Später aber brachten ihn die Einwürfe eines christlichen Greises gegen platonische Lehren zum Zweifel an aller Philosophie und zur Annahme des Christentums, etwa 133. Insbesondere schienen ihm die Argumente desselben gegen eine natürliche Unsterblichkeit der Seele und für

Digitized by Google

den Glauben, dafs diese nur eine göttliche Gnadengabe sei, unwiderleglich. Wie aber hat das dem Platon und dem Pythagoras entgehen können? Woher ist Hilfe zu hoffen, wenn nicht einmal bei solchen Männern die Wahrheit sich findet? In dieser Stimmung mufste Justin entweder bei dem Skeptizismus stehen bleiben oder sich mit dem Gedanken einer stufenweisen Entwicklung der Erkenntnis mittels fortgehender Forschungsarbeit befreunden, oder, falls es ihm Bedürfnis war, irgendwo die absolute Wahrheit vorzufinden, dieselbe als durch göttliche Offenbarung in heiligen Schriften unmittelbar gegeben erkennen. Justin schlug, gleichwie in ihrer Art auf dem Boden des Hellenismus die Neupythagoreer und Neuplatoniker, den letztbezeichneten Weg ein. Durch Alter, Heiligkeit, Wunder und erfüllte Weissagungen sind, sprach der Greis zu Justin, als Organe des heiligen Geistes die Propheten bezeugt; man mufs ihnen glauben, denn sie liefsen sich nicht auf Beweise ein, als über die Notwendigkeit der Beweisführung erhabene, vollkommen glaubwürdige Zeugen der Wahrheit. Sie haben den Schöpfer der Welt, Gott den Vater, und den von ihm gesendeten Christus verkündigt. Das Verständnis ihrer Aussagen wird eröffnet durch Gottes Gnade, die im Gebet erfleht sein will. Diese Worte des Greises entzündeten in Justin Liebe zu den Propheten und zu den Männern, die Freunde Christi hiefsen, und bei ihnen fand er die allein „sichere und heilsame Philosophie“, welche den Anfang und das Ziel aller Dinge offenbare, die Erkenntnis Gottes und Christi gebe und es jedem möglich mache, vollkommen und glücklich zu werden. Justin zog nun im Philosophengewand (*ἐν φιλοσόφου σχήματι*) herum als Lehrer der wahren Philosophie und verteidigte das Christentum als solche z. B. öffentlich und im eigenen Hörsaal zu Rom gegen den kynischen Philosophen Crescentius, der einer seiner erbittertsten Feinde wurde und aus Hafs über die erlittene Niederlage ihm nach dem Leben trachtete. Den Märtyrertod erlitt Justin unter Marc Aurel nach der nicht ganz zuverlässigen Angabe des Chron. Alex. (ed. Rader S. 609) im Jahre 166 n. Chr. Wahrscheinlich ist, dafs er schon ein oder zwei Jahre früher zu Rom enthauptet worden ist.

Von den unter Justins Namen auf uns gekommenen Schriften sind nur die beiden Apologien und der Dialog mit Tryphon von unbezweifelter Echtheit. Die erste sogenannte gröfsere Apologie ist höchst wahrscheinlich einige Jahre nach 150 n. Chr. (s. Harnack, Chronologie, S. 274 ff.) verfafst worden. Sie ist eine Rede, in welcher die Schultheorie sehr genau zum Teil beobachtet ist, ohne zum Vortrag bestimmt zu sein. Die zweite, sogenannte kleinere, unmittelbar darauf, auch unter Antoninus, noch zur Zeit des Stadtpräfekten Urbicus, verfafst, war gar nicht als selbständige Schrift von Justin selbst beabsichtigt, sondern sollte nur eine Vervollständigung oder einen Nachtrag für die erste bilden. Beide sind an den Kaiser Antoninus Pius gerichtet worden (nach manchen Forschern die letztere, die dann irrigerweise als selbständige Schrift angesehen wird, an Marc Aurel). Der Dialog mit Tryphon ist zwischen 155 und 160 niedergeschrieben worden, versetzt uns aber in das Jahr 135. Vorangegangen war ihm als erster christlicher Dialog der Aristons von Pella, s. u. S. 61. Schon um 144 hat Justin eine Streitschrift gegen Häretiker verfafst, die aber kaum das von Irenaeus benutzte *Σύνταγμα πρὸς Μαρκίωνα* Justins ist. Die höchst wahrscheinlich dem Justin irrtümlich zugeschriebene Cohortatio ad Graecos schöpft aus der Chronologie des Julius Africanus (wohl nicht umgekehrt), der 232 starb; in ihr ist auch schon Porphyrius benutzt. J. Dräseke (Ztschr. f. K.-G. VII, 1884 S. 257 bis 303) schreibt sie dem Apollinaris, Bischof von Laodicea, in der 2. Hälfte des 4. Jahrh., zu und hält sie für identisch mit der von Sozomenus genannten Schrift *περὶ ἀληθείας*. Sie stammt aber ebensowenig von diesem Apollinaris, wie von

Digitized by Google

dem Apollinaris von Hierapolis (Völter). Es wird in diesem *Λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας* der Nachweis versucht, dafs weder Dichter noch Philosophen, sondern nur Moses und die Propheten wahrhafte Gotteserkenntnis besitzen. Der Verfasser kennt die viel gebrauchten pseudoplutarchischen Placita philosophorum, benutzt sie und wendet sich auch gegen die in ihnen mitgeteilten Lehren. Unecht ist der kürzere *Λόγος πρὸς Ἕλληνας* (Oratio ad Gr.), welcher wahrscheinlich aus dem Ende des 2. oder dem Anfang des 3. Jahrhunderts stammt und die Unsittlichkeit und Unhaltbarkeit der heidnischen Mythen dartun will. Sein Verfasser ist unbekannt. Das Schriftchen *π. μοναρχίας,* in welchem durch Zeugnisse der heidnischen Dichter und Philosophen selbst der Polytheismus als verwerflich erwiesen werden soll und die euhemeristische Theorie vertreten wird, ist seinem Ursprung nach unsicher. Es dem Justin bestimmt abzusprechen, liegen keine Gründe vor. Die Abhandlung *περὶ ἀναστάσεως,* von der uns noch bedeutende Fragmente in den SS. Parallela erhalten sind, stammt aus der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts. Wenn auch der Inhalt nicht ganz den justinischen Gedanken entspricht, so ist es doch nicht unmöglich, dafs sie Justin verfafst hat. Sicher unecht sind die *Ἀνατροπὴ δογμάτων τινῶν Ἀριστοτελικῶν,* die an einen Presbyter Paulus gerichtet ist, rein philosophischen Inhalt hat und etwa im 5. Jahrhundert verfafst zu sein scheint, die *Ἐρωτήσεις χριστιανικαὶ πρὸς τοὺς Ἕλληνας* und die *Ἐρωτήσεις ἑλληνικαὶ πρὸς τοὺς Χριστιανοὺς περὶ τοῦ ἀσωμάτου καὶ περὶ τοῦ θεοῦ καὶ περὶ τῆς ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν,* die etwa aus dem 4. Jahrhundert stammen, und einige andere Schriften, die kein philosophisches Interesse haben.

Justin ist davon überzeugt, dafs die Lehre, die er vorträgt, die Lehre aller Christen sei, er will durchaus *ὀρθογνώμων* sein. Diese Lehre ist von den Propheten schon ausgesprochen, welche verkündigen, dafs Jesus der Messias ist, der Sohn Gottes, der andere Gott, der zur Erlösung der Welt vom Vater, dem Schöpfer der Welt, gesandt ist. Trotzdem, dafs Justin diesen christlichen, apostolischen Glauben aus dem Alten Testamente, als „der heiligen Schrift", beweisen wollte, hielt er auch nach seiner Bekehrung zum Christentum die griechische Philosophie hoch als Bekundung des allverbreiteten *Λόγος σπερματικός* (ein Ausdruck, der zwar von der Stoa herübergenommen, aber aller Beziehung auf die natürliche Entwicklung entäufsert ist und bei Justin nur den Logos in seiner geistigen und sittlichen Einwirkung auf den Menschen bedeutet), in Christo allein aber als dem menschgewordenen *Λόγος* selbst sei die volle Wahrheit. An dem *Λόγος σπερματικός* hat das ganze Menschengeschlecht teil (Apol. II, c. 8: *διὰ τὸ ἔμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ λόγου*). Nach dem Mafse ihres Anteils am Logos konnten die Philosophen und Dichter die Wahrheit erkennen (*οἱ γὰρ συγγραφεῖς πάντες διὰ τῆς ἐνούσης ἐμφύτου τοῦ λόγου σπορᾶς ἀμυδρῶς ἐδύναντο ὁρᾶν τὰ ὄντα*); ein anderes aber ist der nach dem Mafse der Empfänglichkeit verliehene Same und das Abbild, und ein anderes dasjenige selbst, an welchem Anteil verliehen wird (Apol. II, c. 13). Alles Wahre, Vernunftgemäfse ist christlich: *ὅσα οὖν παρὰ πᾶσι καλῶς εἴρηται, ἡμῶν τῶν Χριστιανῶν ἐστιν* (Apol. II, c. 13). Christus ist der Logos, an welchem das ganze Menschengeschlecht teil hat, Gottes Erstgeborener (Apol. I, c. 46: *τὸν Χριστὸν πρωτότοκον τοῦ θεοῦ εἶναι ἐδιδάχθημεν καὶ προεμηνύσαμεν λόγον ὄντα, οὗ πᾶν γένος ἀνθρώπων μετέσχε*), und die, welche mit dem Logos gelebt haben (*οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες*), sind Christen, obschon sie für Atheisten gehalten worden sein mögen, wie unter den Hellenen Sokrates und Heraklit und die ihnen ähnlichen, unter den Nichtgriechen Abraham und Ananias und Azarias und Misael und Elias und viele andere (Apol. I, c. 46). Sokrates hat den Homer verbannt und zur vernünftigen Erkenntnis des wahren Gottes angespornt; er hat jedoch die Verkündi-

Digitized by Google

gung des Vaters und Werkmeisters der Welt an alle Menschen nicht für ratsam gehalten; das aber hat Christus geleistet durch die Kraft Gottes, nicht durch die Kunst menschlicher Rede (Apol. II, c. 10).

Neben der inneren Offenbarung durch den allverbreiteten Logos aber nimmt Justin eine Bekanntschaft griechischer Philosophen mit der mosaischen Lehre an. Die Lehre von der sittlichen Wahlfreiheit hat Platon von Moses entnommen; ferner stammt alles, was Philosophen und Dichter über die Unsterblichkeit der Seele, über die Strafen nach dem Tode, über die Betrachtung der himmlischen Dinge und ähnliches gesagt haben, ursprünglich von den jüdischen Propheten her; von hier aus sind überallhin Saatkörner der Wahrheit (*σπέρματα τῆς ἀληθείας*) gedrungen; aber durch ungenaue Auffassung ist Widerstreit unter den Ansichten entstanden (Apol. I, c. 44). Nicht nur von der jüdischen Religion überhaupt hat Platon gewufst, sondern das ganze Alte Testament hat er gekannt, aber vielfach mifsverstanden; so ist z. B. seine Lehre von der Ausbreitung der Weltseele in der Form eines x (Tim. p. 36, wodurch Platon den Winkel darstellt, den die Ekliptik mit dem Äquator macht) eine Mifsdeutung der Erzählung von der ehernen Schlange (4. Moses XXI, 9). Orpheus, Homer, Solon, Pythagoras und andere haben in Ägypten den Mosaismus kennen gelernt und sind dadurch wenigstens teilweise zu einer Berichtigung irriger Ansichten über die Gottheit gelangt, Cohortatio ad Graecos, c. 14. Diese Ansicht des Verfassers der Cohortatio kommt mit der des Justin überein. Für eine Schrift des Justin selbst darf freilich die Mahnrede schon darum nicht gelten, weil sie cap. 23, 70 die Schöpfung der Materie lehrt und auf das Argument gründet, über einen ungeschaffenen Stoff würde Gott keine Macht haben, wogegen Justin mit Platon nur die Bildung der Welt aus einer *ἄμορφος ὕλη* lehrt, Apol. I, p. 92 u. ö., also Dualist bleibt.

Die Gottesvorstellung ist angeboren (*ἔμφυτος τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων δόξα*, Apol. II, c. 6); auch die allgemeinsten sittlichen Begriffe sind allen Menschen eigen, obschon vielfach getrübt (Dial. c. Tryph. c. 63). Gott ist einheitlich und um seiner Einzigkeit willen namenlos (*ἀνωνόμαστος*, Apol. I, c. 63) und unaussprechlich (*ἄῤῥητος*, Apol. I, c. 61, p. 94 D. u. ö.); er ist ewig, unerzeugt (*ἀγέννητος*, Apol. II, c. 6 u. ö.) und unbewegt (Dial. c. Tryph. c. 27); er thront jenseits des Himmels (Dial. c. Tryph. c. 56: *ἐν τοῖς ὑπερουρανίοις ἀεὶ μένοντος*). Er hat aus sich vor der Weltbildung eine Vernunftkraft (*δύναμίν τινα λογικήν*), den Logos, erzeugt und durch ihn die Welt erschaffen: *ὁ δὲ υἱὸς ἐκείνου, ὁ μόνος λεγόμενος κυρίως υἱός, ὁ λόγος πρὸ τῶν ποιημάτων καὶ συνὼν καὶ γεννώμενος ὅτε τὴν ἀρχὴν δι' αὐτοῦ πάντα ἔκτισε καὶ ἐκόσμησε*, so dafs eine immanente Existenz des Logos in Gott und eine Erzeugung desselben nach aufsen angenommen wird (Apol. II, c. 6; Dial. c. Tryph. c. 60ff.), und weil dieser dem väterlichen Willen dient und von Gott geschaffen worden ist, hat er die verschiedensten Bezeichnungen (*καλεῖται ποτὲ δὲ υἱός, ποτὲ δὲ σοφία, ποτὲ δὲ ἄγγελος, ποτὲ δὲ θεός, ποτὲ δὲ κύριος καὶ λόγος, ποτὲ δὲ καὶ ἀρχιστράτηγον ἑαυτὸν λέγει*, Dial. c. Tryph. c. 61), ja er ist sogar Gott (Apol. I, c. 63). Wie eine Flamme neben der andern besteht, aus ihr hervorgeht, ohne sie zu verringern, so besteht auch der Logos neben Gott. Der Logos ist Mensch geworden als Jesus Christus, der Sohn der Jungfrau (Dial. c. Tryph. c. 48: *ὅτι καὶ προϋπῆρχεν υἱὸς τοῦ ποιητοῦ τῶν ὅλων, θεὸς ὤν, καὶ γεγέννηται ἄνθρωπος διὰ τῆς παρθένου*). Durch ihn ist das mosaische Gesetz aufgehoben worden, in welchem nicht nur die Opfer, sondern auch die Beschneidung, überhaupt alles Rituelle nur um der Herzenshärtigkeit des Volkes willen angeordnet worden war, und an die Stelle desselben hat Christus das Sittengesetz treten lassen (Dial. c. Tryph. c. 18).

Justinus teilt demnach mit dem Judenchristentum die Anschauung des

Digitized by Google

sittlichreligiösen Lebens unter der Form eines Gesetzes, mit Paulus aber (ohne ihn zu nennen) den Fortgang zur Aufhebung des gesamten Ritualgesetzes. An die Stelle des mosaischen Gesetzes ist das neue Gesetz Christi getreten.

Neben Gott dem Vater und dem Logos, seinem eingeborenen Sohne, samt den Engeln oder Kräften Gottes, ist der heilige Geist oder die Weisheit Gottes ein Objekt der Verehrung. Apol. I, c. 6: *ὁμολογοῦμεν τῶν τοιούτων νομιζομένων θεῶν* (der hellenischen Götter, welche Justinus *κακοὺς καὶ ἀνοσίους δαίμονας* nennt) *ἄθεοι εἶναι, ἀλλ' οὐχὶ τοῦ ἀληθεστάτου καὶ πατρὸς δικαιοσύνης καὶ σωφροσύνης καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν ἀνεπιμίκτου τε κακίας θεοῦ. ἀλλ' ἐκεῖνόν τε καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ υἱὸν ἐλθόντα καὶ διδάξαντα ἡμᾶς ταῦτα, καὶ τὸν τῶν ἄλλων ἑπομένων καὶ ἐξομοιουμένων ἀγαθῶν ἀγγέλων στρατόν, πνεῦμά τε τὸ προφητικὸν σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν, λόγῳ καὶ ἀληθείᾳ τιμῶντες.* Vgl. Apol. I, c. 13: *τὸν δημιουργὸν τοῦδε τοῦ παντὸς σεβόμενοι ... τὸν διδάσκαλόν τε τούτων γενόμενον ἡμῖν καὶ εἰς τοῦτο γεννηθέντα Ἰησοῦν Χριστὸν ... υἱὸν αὐτοῦ τοῦ ὄντος θεοῦ μαθόντες καὶ ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ ἔχοντες, πνεῦμά τε προφητικὸν ἐν τρίτῃ τάξει.* Getauft wird nach Apol. I, c. 61: *ἐπ' ὀνόματος τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων καὶ δεσπότου θεοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ πνεύματος ἁγίου.*

Die menschliche Seele ist ein Teil der Welt und als solcher ihrer Natur nach vergänglich. Die Unsterblichkeit kommt ihr nur zu als göttliche Gabe. Nicht nur einen Glauben an die Auferstehung des Fleisches haben die Christen, sondern ein Wissen von ihr. Auch Vernunft und Freiheit kommen der menschlichen Seele nur als eingepflanzte göttliche Kraft zu, vermöge deren sie die Möglichkeit hat, sich zu Gott zu wenden und gerecht zu werden. Die Gerechtigkeit und das ewige Leben erwirbt sich der Mensch durch Freiheit, durch vernünftige Entscheidung, und so ist die Erlösung des Menschen sein eigenes Werk der Bufse und der Sinnesänderung. Durch die Sendung des Logos wird der *λόγος σπερματικός* verstärkt, und die volle Erkenntnis von dem Wesen des wahren Gottes vermittelt, in welcher die Gerechtigkeit liegt.

Das göttliche Vorherwissen knüpft sich nicht an ein Fatum und hebt die menschliche Freiheit nicht auf. Es besteht nur die (hypothetische) Notwendigkeit, dafs die Menschen, je nachdem sie das Gute oder das Böse erwählen, der ewigen Seligkeit oder Strafe teilhaftig werden. Die erste Auferstehung geschieht bei der Wiederkunft oder zweiten Parusie Christi, welche nahe bevorsteht (Apol. I, c. 52; Dial. c. Tryph. c. 31ff., c. 80ff. u. ö.); tausend Jahre wird Christus in dem erneuten Jerusalem herrschen und seinen Anhängern Ruhe und Freude gewähren, wie der Apostel Johannes in der Apokalypse es prophezeit hat; danach wird die allgemeine Auferstehung folgen und das Gericht, welches Gott durch Christum vollzieht (Dial. c. Tryph. c. 58; c. 81). Zwar erscheint es den Heiden unglaublich und unmöglich, dafs die gestorbenen Leiber, die in der Erde zerstreut liegen, wieder lebendig werden sollen. Die Christen wissen es aber, nach der Weissagung, dafs es so sein wird. Ein Jeder wird zur ewigen Strafe oder Seligkeit gelangen nach dem Werte seiner Handlungen (*ἕκαστον ἐπ' αἰωνίαν κόλασιν ἢ σωτηρίαν καὶ ἀξίαν τῶν πράξεων πορεύεσθαι*, Apol. I, c. 12). Die Hölle (*γέεννα*) ist der Ort, wo diejenigen durch Feuer gestraft werden sollen, die ungerecht gelebt und nicht an das Eintreffen dessen, was Gott durch Christus verkündigt hat, geglaubt haben (Apol. I, c. 12; 19; 44 u. ö.). Die Strafe dauert so lange, wie Gott will, dafs die Seelen seien und gestraft werden (Dial. c. Tryph. c. 5), d. h. ewig (Apol. I, c. 28; Dial. c. Tryph. c. 130), und nicht, wie Platon gemeint hat, blofs tausend Jahre lang (Apol. I, c. 8).

Das sittliche Leben, auf dem die Erkenntnis Gottes beruht, betont Justin sehr stark, so dafs allerdings eine gesetzliche oder moralisierende Auffassung des

Digitized by Google

Christentums bei ihm zu konstatieren ist, vermöge deren es ihm nicht möglich wird, Gesetz und Evangelium scharf voneinander zu trennen. Hierbei folgt er aber der griechischen, d. h. der damals herrschenden platonisch-stoischen Denkweise und nicht etwa dem Judentum, ohne dafs man doch annehmen darf, er habe ein tieferes Verständnis der hellenischen Philosophie, namentlich des Platonismus, besessen. Zu weit geht Aubé, der meint, Justins Christentum sei nichts anderes als popularisierte, heidnisch-philosophische Moral, und durch den Glauben an Christum als den Sohn Gottes sei dieser Moral nur eine festere religiöse Grundlage gegeben worden, die im Heidentum nicht möglich gewesen sei. Dagegen betont M. v. Engelhardt in dem erwähnten Werk (Abschnitt: Das heidnische Element im Christentum Justins, S. 447–490) mit Recht, dafs Justin allerdings in den Moralismus des Heidentums geraten sei, dafs man ihn daneben aber auch als Christen anerkennen müsse, da er den Glauben an den gekreuzigten Christus, an den auferstandenen Sohn Gottes, habe. Freilich sei ihm das Verhältnis zwischen Lebens- und Glaubensgerechtigkeit noch verborgen, da er alles, was zur Herstellung der Gerechtigkeit diene, vom Menschen erwarte.

Justins Einflufs auf die späteren Kirchenväter, von denen er (nach dem Ausdruck des Eusebius, K.-G. IV, 8) als *γνήσιος τῆς ἀληθοῦς φιλοσοφίας ἐραστής* sehr hoch gestellt wird, war so bedeutend, dafs nicht ohne Grund gesagt worden ist (von Lange in: Dissertatio, in qua Justini Mart. Apologia prima sub examen vocatur, Jen. 1795, I, p. 7): „Justinus ipse fundamenta iecit, quibus sequens aetas totum illud corpus philosophematum de religionis capitibus, quod a nobis hodie theologia thetica vocatur, superstruxit."

§ 9. Unter den Apologeten des Christentums, die im zweiten Jahrhundert lebten, sind neben Justin die namhaftesten: Tatianus, Athenagoras und Theophilus von Antiochia. Tatian, der Assyrer, bekundet ein mit hochmütiger Überschätzung des Orientalismus und barbarischem Hafs gegen hellenische Bildung versetztes, zu einseitiger Askese hinneigendes Christentum, kann sich aber selbst vom Griechentum nicht losmachen; denn was er als barbarische Philosophie gibt, ist doch nichts anderes als die hellenische. In den Schriften des Athenagoras von Athen zeigt sich neben ziemlich rein philosophischem Geiste eine gefällige Verbindung von christlichem Denkinhalt mit hellenischer Ordnung und Schönheit der Darstellung; er ist in diesem Betracht der ansprechendste unter den christlichen Schriftstellern jener Zeit. Theophilus von Antiochia erörtert mehr als die übrigen Apologeten die subjektiven Bedingungen des Glaubens, insbesondere die Abhängigkeit der religiösen Erkenntnis von der Reinheit der sittlichen Gesinnung. Unter den Apologeten ist auch der anonyme Verfasser des Briefes an Diognetus zu nennen, der entschieden auf der Seite des Heidenchristentums steht, dieses aber der katholischen Kirche zubildet. — Des Hermias Verspottung der heidnischen Philosophen stammt wahrscheinlich aus späterer Zeit und ist sehr unbedeutend.

Digitized by Google

Tatians Rede an die Griechen erschien zuerst, zugleich mit anderen patristischen Schriften, zu Zürich 1546 (durch Johannes Frisius). Eine lateinische Übersetzung von Conrad Gesner erschien ebendaselbst 1546. Neuere Ausgaben erschienen von W. Worth (Oxford 1700), Maranus (Paris 1742), von J. C. Th. Otto (in: Corp. apol., vol. VI., Jen. 1851), zuletzt von Ed. Schwartz, in Texte u. Untersuchung. usw., 4, Lpz. 1888. Übersetzt aufser von V. Gröne in der Bibliothek d. K. W. V. von Ad. Harnack, Giefsen 1884. Über Tatian handelt Daniel, Tatian der Apologet, Halle 1837. C. A. Semisch, Tatiani diatessaron, antiquissimum N. T. evangeliorum in unum digestorum specimen, Vratislaviae 1856. Th. Zahn, T.s Diatessaron, 1. T. v. Forschung. z. Gesch. des neut. Kanons u. d. altkirchl. Lit., Erlang. 1881. Herm. Dembowski, Die Quellen der christl. Apologetik des 2. Jahrh., Teil I: Die Apologie Tatians, Lpz. 1878. Zu Harnack, Über Tatian u. die Überlieferung der griech. Apolog. usw., s. A. Hilgenfeld, Ztschr. f. wiss. Theol., 26, 1883, S. 1—45. W. Steuer, Die Gottes- u. Logoslehre des Tatian, Lpz. 1893. J. Dräseke, Zu Tatianos' Rede an die Hellenen, Ztschr. f. wiss. Theol., 1900, S. 603—612. P. Fiebig, Zur Frage nach der Disposition des *λόγος πρὸς Ἕλληνας* des Tatian, Z. f. Kirchengesch. 1900, 2, S. 149—159. C. Kukula, T.s sogenannte Apologie. Exeget. chronologische Studie, Lpz. 1900; ders., „Altersbeweis u. Künstlerkatalog“ in T.s Reden an die Hellenen, Pr., Wien 1900 (will beweisen, dafs die Schrift eine Rede zur Eröffnung einer philosophischen Schule sein solle und sucht manche Tatian gemachten Vorwürfe zu entkräften), A. Puech, Recherches sur le discours aux Grecs de Tatien, Par. 1903. H. U. Meyboom, Tatianus en zijne apologie, Tijds. 1903, S. 193—247.

Die Schrift des Athenagoras *περὶ ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν* ist zuerst 1541 zu Löwen und die *Πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν* zugleich mit der vorhin genannten, an diese Apologie sich anschliefsenden Schrift, 1557 zu Zürich, danach öfters, zuletzt in: Corpus apologetarum saeculi II. ed. J. C. Th. Otto, vol. VII, Jena 1857, gedruckt worden. Athenagorae libellus pro Christianis, oratio de resurrectione cadaverum, rec. Ed. Schwartz, Texte u. Untersuchung., IV, 1, Lpz. 1891. Über Athenagoras handelt Th. A. Clarisse, De Ath. vita, scriptis et doctrina, Ludg. Bat. 1819. Tit. Voigtländer, in: Beweis d. Glaubens, VIII, 1872, S. 36—47. F. Schubring, D. Philosophie des A., Pr. d. Kölln. G., Berl. 1882. A. Joannides, *Πραγματεία π. τῆς παρ' Ἀθηναγόρᾳ φιλοσοφικῆς γνώσεως*, I.-D., Jena 1883. J. Lehmann, D. Auferstehungsl. des Ath., Lpz. 1890. *Πορφύρ. Λογοθέτης, Ἡ θεολογία τοῦ Ἀθηναγόρου*, Diss., Lpz. 1893. P. Anselm Eberhard, Athen. nebst einem Excurs über d. Verhältn. der beiden Apologien des h. Justin zueinander, Pr., Augsb. 1895. Ludov. Arnould, De Apologia Athenagorae — *πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν* inscripta, Par. 1898. K. F. Bauer, D. L. des Ath. v. Gottes Einheit u. Dreieinigkeit, Diss., Lpz. 1903.

Die Schrift des Theophilus an den Autolykus, zuerst 1546 zu Zürich, zugleich mit der Rede des Tatian gedruckt, hat zuletzt Otto in dem angef. Corpus apol., vol. VIII, Jen. 1861 herausgegeben. Über den Begriff des Glaubens bei ihm handelt L. Paul, in: Jahrb. f. prot. Theol. 1875, S. 546—559. Vgl. ferner C. Erbes, Jahrb. f. prot. Theol 5, 1879, S. 464—485, 618—653; 14, 1888, S. 611—632, s. b. Irenäus. Overbeck, in: Hist. Ztschr. N. F. 15, S. 465 f. Otto Grofs, Die Weltanschauungslehre des Theoph. v. Antiochien, Diss., Jena 1895. W. Bornemann, Zur Theophilusfrage, Ztschr. f. Kirchengesch. 10, 1888, S. 169—252 (späte Abfassung des Evangeliumskommentars, zwischen 450—700, angenommen). Arno Pommrich, Des Apologeten Theophilus v. A. Gottes- und Logoslehre dargest. unter Berücksichtigung der gleichen Lehre des Athenagoras von Athen, Pr., Dresd. 1902. O. Clausen-Kiel, Die Theologie des Theophilus v. Ant., Ztschr. f. wiss. Theol., 1903, S. 81—141, 195—213.

Der Brief an Diognetus war in einem 1870 verbrannten Codex Argentoratus enthalten und ist öfter mit den apostolischen Vätern, in der Regel aber mit den Werken Justins des Märtyrers, dem er in der Handschrift zugeschrieben war, s. ob. § 8, herausgegeben worden, separat auch von Hoffmann, griechisch u. deutsch, Gymn.-Pr., Neifse 1851, Otto, Lipsiae 1852, 2. Ausg. 1862, W. A. Hollenberg, Berl. 1853, Br. Lindner (Biblioth. patr. eccles. select., fasc. I), Lips. 1857, Krenkel, Lpz. 1860, Ad. Stelkens, Pars prior, Gymn.-Pr., Recklinghausen 1871. Über ihn handeln namentlich Otto, De ep. ad Diogn. commentatio, Fr. Overbek, Über d. pseudo-justinisch. Br. an Diognet, Univ.-Pr., Basel 1872, auch in: Studien zur Gesch. d. alt. K., Schlofs Chemnitz 1875, A. Hilgenfeld, D. Br. an Diogn., in: Ztschr. f. wiss. Theol,, 16. Jahrg., 1873, S. 270—286, J. Dräseke, D. Br. an Diogn., in: Jahrbb. f. prot. Theol., VII, 1881, S. 213—283, 414—484 (sieht den Apelles als Verf. an), s. auch ders., D. Br. an D. nebst Beiträgen zur Gesch. des Lebens u. d. Schriften d. Gregorios von Neocäsarea,

Digitized by Google

Lpz. 1881, H. Kihn, D. Ursprung des Briefes an D., Freib. i. Br. 1882, G. Krüger, Aristides als Verf. des Briefes an Diognet, Ztschr. f. wiss. Theol., 1894, S. 206—229, W. Heinzelmann, D. Br. an Diognet, die Perle des christl. Alterthums. Uebers. und gewürdigt, Erfurt 1896. J. M. S. Baljon, De Brief aan Diognetus, Theol. Studien, 1900, S. 28—45. N. Bonwetsch, D. Autor der Schlufskapitel des Br. an Diognet, Nachr. d. K. Gesellsch. d. W. zu Götting., 1902, S. 621—634.

Des Hermias irrisio gentilium philosophorum erschien zuerst griechisch und lateinisch zu Basel 1555, dann öfters, namentlich auch in der Ausgabe des Justin von Maranus (1742), zusammen mit Apologetarum Quadrati, Aristidis, Aristonis, Miltiadis, Melitonis, Apollinaris reliquiae und mit Marani prolegomena in Justinum, Tatianum, Athenagoram, Theophilum, Hermiam, in dem Corpus etc. von Otto, vol. IX, 1872; zuletzt ist sie herausgegeben von Herm. Diels in: Doxographi Graeci, Berl. 1879, S. 649—656, vgl. auch ebd. in den Prolegomenis S. 259—263: De Hermiae gentilium philosophorum irrisione.

Wir kennen überhaupt neun Schriftsteller als Apologeten des Christentums, gegen das Heidentum aus dem zweiten Jahrhundert, nämlich aufser den schon in § 8 erwähnten Quadratus, Aristides und Justinus noch: Meliton von Sardes Apollinaris von Hierapolis und den Rhetor Miltiades, deren Schriften nicht auf uns gekommen sind (wenigstens keine in griechischer Sprache), und die drei oben erwähnten, von denen wir noch Schriften besitzen: Tatian, Athenagoras und Theophilus. Gegen das Judentum schrieben aufser Justin namentlich Ariston von Pella und Miltiades.

Meliton, Bischof von Sardes, war ein sehr fruchtbarer Schriftsteller und verfafste unter anderem auch eine Apologie des Christentums, welche er um 170 dem Kaiser Marc Aurel überreichte. In dieser Schutzschrift an den philosophischen Kaiser wurde von ihm das Christentum als eine zwar unter den Barbaren zuerst aufgekommene, im römischen Reiche aber zu der Zeit der Kaiserherrschaft zur Blüte gelangte „Philosophie" bezeichnet, die diesem Reiche zum Heile gereicht habe und noch gereiche (Meliton ap. Euseb. hist. eccl. IV, 26). Er hat zuerst den Satz von den zwei Naturen Christi, der wahren Gottheit und der wahren Menschheit, aufgebracht. Die dem Meliton zugeschriebene Apologie, die durch Cureton und Renan in syrischer Übersetzung aufgefunden und von Pitra im Spicilegium Solesmense II, pag. XXXVIII—LV, syrisch und englisch von W. Cureton im Spicilegium Syr., 1855, syrisch und lateinisch von Otto, in deutscher Übersetzung von B. Wette, Theol. Quartalschr., 1862, herausgegeben worden ist, kann nicht die Schutzschrift des Meliton sein, da sich die aus letzterer bei Eusebius erhaltenen Reste nicht in ihr finden, auch ist sie wohl nicht identisch mit der Schrift des Meliton *Περὶ ἀληθείας,* wie auch angenommen worden ist (Ewald, Gött., Gelehrte Anzeigen, 1856, Nr. 658), obgleich sie aus dieser Zeit stammen mag, auch Verwandtschaft mit Aristides zeigt. Es wird in ihr die Anbetung der Elemente und vieler Götter gegeifselt im Gegensatz zum wahren Gottesdienst. Die Fragmente Melitons bei Routh. Vgl. Uhlhorn in Niedners Z. f. h. Th. 1866, S. 104. G. Krüger, Melito v. S. oder Alexander v. Alexandrien, Ztschr. für wissensch. Th., 1887, S. 434—448. C. Thomas, M. v. S. Eine kirchengeschichtliche Studie, Osnabrück 1893.

Apollinaris, Bischof von Hierapolis, schrieb (etwa 172) einen *Λόγος ὑπὲρ πίστεως* zugunsten des Christentums an Marc Aurel und *Πρὸς Ἕλληνας συγγράμματα πέντε* (Euseb. hist. eccl. IV. 26 und 27), eine Schrift in mehreren Büchern *Περὶ ἀληθείας,* u. a. Fragmente bei Routh.

Miltiades, ein christlicher Rhetor, der gegen den Montanismus geschrieben hat, hat auch *λόγους πρὸς Ἕλληνας* und *πρὸς Ἰουδαίους* verfafst, eine Apologie des Christentums an die weltlichen Herrscher gerichtet, *Ὑπὲρ τῆς κατὰ Χριστια-*

Digitized by Google

νοὺς φιλοσοφίας, zwischen 161 und 169 (Euseb. hist. eccl. V. 17), und anderes geschrieben.

Ariston von Pella in Palästina, von Geburt ein Hebräer, hat (wahrscheinlich um 140) eine Schrift verfafst, worin der zum Christentum übergetretene Hebräer Iason den alexandrinischen Juden Papiscus nach langem Kampfe von der Wahrheit des Christentums überzeugt, jedoch hauptsächlich nur durch den Nachweis von der Erfüllung der messianischen Weissagungen in Jesus von Nazareth, weshalb diese Apologie für die Philosophie des Christentums nur von geringem Belang gewesen sein mag. Celsus erwähnt sie verächtlich, aber auch Origenes nimmt sie nur relativ in Schutz. Dafs, wie Ad. Harnack (Texte und Untersuch. I, H. 3, 1883) annahm, das Wesentliche dieser Schrift uns erhalten ist in der einem gewissen Evagrius zugeschriebenen „Altercatio Simonis et Theophili Christiani" aus dem fünften Jahrhundert (bei Migne, Bd. 20 und Harnack a. a. O.), hat dieser selbst nicht mehr in dem früher angenommenen Umfange aufrecht erhalten; eine gewisse Abhängigkeit dieser jüngeren Schrift von der älteren kann aber feststehen, vgl. P. Corssen, D. Altercatio Sim. Jud. et Theoph. Christ., Berl. 1890; Theod. Zahn, Über d. „Altercatio legis inter S. J. et Th. Chr." des Euagrius und deren ältere Grundlage, Forschung. zur Gesch. des Kanons, IV, S. 308—329.

Tatianus aus Assyrien, nach seiner eigenen Angabe (orat. ad Gr. c. 42) zuerst griechisch gebildet, dann aber dem als Philosophie der Barbaren verachteten Christentum sich zuwendend, nach Irenäus (Adv. haeret. I, c. 28) ein Schüler des Justin, sucht in seiner auf uns gekommenen — wahrscheinlich 172/73 in Kleinasien gehaltenen — nicht schon in den Jahren 155—160 verfafsten Rede *Λόγος πρὸς Ἕλληνας,* in welcher oft (nach Ritters Ausdruck, Gesch. der Philos. V, S. 332) „weniger der Christ, als der Barbar sich vernehmen läfst", die griechische Bildung, Sitte, Kunst und Wissenschaft herabzusetzen, um an ihrer Statt das Christentum zu empfehlen. Zu diesem Behuf verschmäht er es nicht, auch die gemeinsten Verleumdungen aufzufrischen, welche gegen die angesehensten griechischen Philosophen vorgebracht worden waren, unter Entstellung ihrer Lehrsätze (orat. ad Gr. c. 2). Mit rohem Despotismus der Abstraction stellt er die ästhetische Verklärung des sinnlichen Bedürfnisses und die viehische Lust, sofern beide nicht der moralischen Regel unterworfen sind, unter den nämlichen Begriff der Immoralität, um dadurch die christliche Reinheit und Enthaltsamkeit in ein helleres Licht zu setzen, z. B. c. 33: *Καὶ ἡ μὲν Σαπφὼ γύναιον πορνικὸν ἐρωτομανὲς καὶ τὴν ἑαυτῆς ἀσέλγειαν ᾄδει. πᾶσαι δὲ αἱ παρ' ἡμῖν σωφρονοῦσι καὶ περὶ τὰς ἠλακάτας αἱ παρθένοι τὰ κατὰ θεὸν λαλοῦσιν ἐκφωνήματα τῆς παρ' ὑμῖν παιδὸς σπουδαιότερον.* Die griechischen Götter werden mit den Dämonen identifiziert und sind deshalb sittlich verwerflich, ebenso wie die Materie, mit welcher sie behaftet sind, sittlich schlecht ist. In dogmatischer Beziehung entwickelt er besonders die Lehren von Gott, dem vernünftigen Prinzip und der *ὑπόστασις τοῦ παντός,* und von dem Logos, der als aktuelle Vernunft nach Gottes Willen durch Mitteilung, nicht durch Teilung aus Gott hervorgetreten sei, wie Licht aus Licht, ferner von der Weltschöpfung und von der Auferstehung, von dem Sündenfall, der das Menschengeschlecht tief sinken liefs, jedoch nicht die Willensfreiheit ihm raubte, und von der Erlösung und Wiedergeburt durch Christus (c. 5 ff.). Im Menschen unterschied er zwischen Seele und Geist, *ψυχή* und *πνεῦμα.* Der, welcher nur die *ψυχή* hat, zeichnet sich vor dem Tier durch nichts als die Sprache aus. Die *ψυχή* ist ihrer Natur nach sterblich, nur durch das *πνεῦμα* kann sie unsterblich werden. Später hat sich Tatian der valentinianischen Gnosis zugewandt und dann die Sekte der Enkratiten gestiftet oder

Digitized by Google

fortgebildet, welche die Ehe wie auch den Genufs von Fleisch und Wein als Sünde verwarf und den Wein sogar im Abendmahl durch Wasser ersetzte.

Athenagoras von Athen, nach einer freilich sehr zweifelhaften Angabe des (im fünften Jahrhundert an der Katechetenschule lehrenden) Philippus Sidetes, erster Vorsteher der Katechetenschule zu Alexandrien (s. Guericke, De schola, quae Alexandriae floruit catechetica, Hal. Sax. 1824), mit der griechischen und besonders platonischen Philosophie wohl bekannt, verteidigt in seiner Apologie, der *Πρεσβεία* (Supplicatio) *περὶ Χριστιανῶν,* welche er etwa im Jahre 177 verfafst und an den Kaiser Marc Aurel und dessen Sohn und Mitregenten Commodus gerichtet hat, die Christen gegen die dreifache Anschuldigung des Atheismus, der unzüchtigen Verbindungen und der thyesteischen Mahlzeiten. In der Erwiderung auf den ersten Vorwurf beruft er sich auf Aussprüche verschiedener Dichter und Philosophen gegen den Polytheismus und für die Einheit Gottes und entwickelt die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit. Für den Monotheismus sucht Athenagoras einen Vernunftbeweis zu führen, welcher in der christlichen Literatur sich hier zuerst findet. Mehrere Götter, meint Athenagoras (Suppl. c. 8), müfsten einander ungleich und an verschiedenen Orten sein; denn gleichartig und zusammengehörig sei nur, was einem gemeinsamen Vorbilde nachgebildet sei, also Gewordenes und Endliches, nicht Ewiges und Göttliches; verschiedene Orte aber für verschiedene Götter gebe es nicht. Denn der Gott, der die kugelförmige Welt gebildet habe, nehme den Raum jenseits derselben ein als überweltliches Wesen (*ὁ μὲν κόσμος σφαιρικὸς ἀποτελεσθεὶς οὐρανοῦ κύκλοις ἀποκέκλεισται, ὁ δὲ τοῦ κόσμου ποιητὴς ἀνωτέρω τῶν γεγονότων, ἐπέχων αὐτὸν τῇ τούτων προνοίᾳ*), ein anderer fremder Gott würde weder innerhalb der Weltkugel, noch da, wo der Weltbildner ist, sein können, und wäre er draufsen in einer anderen oder um eine andere Welt, so ginge er uns nichts an, wäre auch wegen der Begrenztheit seiner Daseins- und Wirkungssphäre kein wahrer Gott.

Auch hellenische Dichter und Philosophen haben bereits die Einheit Gottes gelehrt, indem sie, angeregt vom göttlichen Geiste, selbst forschten; aber die volle Klarheit und Sicherheit der Erkenntnis wird doch nur durch die göttliche Belehrung gewonnen, die wir in der heiligen Schrift bei Moses, Jesaias, Jeremias und den anderen Propheten vorfinden, welche, aus ihren eigenen Gedanken heraustretend, dem göttlichen Geist zum Organe dienten, gleich wie die Flöte vom Flötenspieler geblasen wird (Suppl. c. 5—9). Alles ist von Gott durch seinen Verstand. seinen *λόγος* gebildet (*λόγος τοῦ πατρὸς ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ, πρὸς αὐτοῦ γὰρ καὶ δι' αὐτοῦ πάντα ἐγένετο*), der von Ewigkeit her bei ihm ist, da er immer vernünftig war. Derselbe ist aber hervorgetreten, um Urbild und wirkende Kraft (*ἰδέα καὶ ἐνέργεια*) für alle materiellen Dinge zu sein, und ist so das erste Erzeugnis des Vaters, der Sohn Gottes. Vater und Sohn sind eins; der Sohn ist im Vater und der Vater im Sohn durch die Einheit und Kraft des Geistes. Auch der Geist, der in den Propheten wirkte, ist ein Ausflufs Gottes (*ἀπόῤῥοια τοῦ θεοῦ*), von ihm ausgehend und zu ihm zurückkehrend gleich einem Sonnenstrahl. Wir erkennen an als Objekt unserer Verehrung Gott, den Vater, Sohn und heiligen Geist, ihre einheitliche Kraft und ihre geordnete Gliederung (*τὴν ἐν τῇ ἑνώσει δύναμιν καὶ τὴν ἐν τῇ τάξει διαίρεσιν*) und beschränken auch hierauf noch nicht unsere Gotteslehre, sondern nehmen an, dafs Engel und Diener von Gott durch seinen Logos zur Beteiligung an der Leitung der Welt bestimmt worden sind (c. 10). Wir betätigen unseren Gottesglauben durch Seelenreinheit und Feindesliebe (c. 11); denn wir sind überzeugt, dafs wir von unserem Leben nach dem Tode Rechenschaft werden geben müssen (c. 12). An der Verehrung

Digitized by Google

der vermeintlichen vielen Götter können die Christen sich nicht beteiligen (c. 13 ff.). Die sittlichen Anschuldigungen weist Athenagoras mit Berufung auf die Sittenreinheit der Christen zurück (c. 32 ff.).

Die sehr beachtenswerte, bisher noch zu wenig berücksichtigte Schrift des Athenagoras über die Auferstehung der Toten enthält nach der Einleitung (c. 1) im ersten Teil (c. 2—10) eine Widerlegung der Einwürfe, im zweiten Teil (c. 11—25) positive Argumente. Sollte die Auferstehung nicht möglich sein, so müfste entweder die Fähigkeit oder der Wille zur Auferweckung der Toten Gott fehlen. Die Fähigkeit würde ihm nur dann fehlen, wenn ihm entweder das Wissen abginge oder die Macht; das Werk der Schöpfung aber beweist, dafs ihm beides nicht abgeht, und hält man die Auferstehung wegen des Stoffwechsels für unmöglich, der die nämlichen Stoffe nacheinander verschiedenen menschlichen Leibern zuführe, so dafs es widersprechend sein würde, diese Stoffe zugleich dem einen und auch dem anderen Leibe bei der Auferstehung wiederzugeben, so ist jene vermeintliche Tatsache selbst in Abrede zu stellen, da ein jedes Wesen von den Nahrungsmitteln, die es zu sich nimmt, nur das ihm Gemäfse sich assimilieren kann, Bestandteile eines menschlichen Leibes nicht in tierisches Fleisch übergehen können, welches wiederum von einem andern menschlichen Leibe assimiliert würde. Der Wille würde Gott nur dann fehlen, wenn die Auferweckung ungerecht wäre gegen die Auferstehenden selbst oder gegen andere Geschöpfe, was sie doch nicht ist, oder wenn sie Gottes unwürdig wäre, was sie gleichfalls nicht ist, da sonst auch die Schöpfung seiner unwürdig sein müfste. Positive Argumente für die Wirklichkeit der Auferstehung sind: 1) der Grund der Erschaffung der Menschen, der darin liegt, dafs sie beständig die göttliche Weisheit anschauen sollen, 2) das Wesen des Menschen, welches eine ewige Fortdauer des Lebens zum Behufe eines vernunftgemäfsen Lebens erheischt, 3) die Notwendigkeit eines göttlichen Gerichtes über die Menschen, 4) der in diesem Leben nicht erreichte Endzweck der Schöpfung des Menschen, der weder in der Schmerzlosigkeit, noch in der sinnlichen Lust, noch auch in dem Seelenglück allein liegt, sondern in der Betrachtung des wahrhaft Seienden und in der Lust an seinen Beschlüssen. — Auffallen kann, dafs die Auferstehung Christi als Argument nicht herangezogen wird. Offenbar wollte sich Athenagoras möglichst auf philosophischem Boden halten.

Theophilus von Antiochien wurde, wie er selbst (ad Autolyc. I, 14) mitteilt, durch die Lektüre der heiligen prophetischen Schriften für das Christentum gewonnen. In seiner wahrscheinlich bald nach 180 unter der Regierung des Commodus verfafsten Schrift an den Autolykus, die drei selbständige Schriften in drei Büchern umfafst und eigenartige Gedanken kaum aufweist, ermahnt er diesen, gleichfalls zu glauben, damit er nicht, wenn er ungläubig bleibe, später zu seinem Nachteil durch die ewigen Höllenstrafen überführt werde, welche die Propheten und, von ihnen stehlend, auch griechische Dichter und Philosophen vorhergesagt haben (I, 14). Auf die Aufforderung des Autolykus: „zeige mir deinen Gott", antwortet Theophilus (c. 1): „zeige mir deinen Menschen", d. h. zeige mir, ob du frei von Sünden bist; denn nur der Reine kann Gott schauen. Auf die Aufforderung: „beschreibe mir Gott", antwortete er (I, 3): „Gottes Wesen ist unaussprechlich, seine Ehre, Gröfse, Erhabenheit, Kraft, Weisheit, Güte und Gnade übersteigen alle menschlichen Begriffe. Wenn ich Gott Licht nenne, so nenne ich sein Gebilde, wenn ich ihn Logos nenne, so nenne ich seine Herrschaft, wenn Vernunft (*νοῦς*), so seine Einsicht (*φρόνησις*), wenn Geist, so seinen Hauch, wenn Weisheit, so sein Erzeugnis, wenn Stärke, so seine Macht, wenn Kraft, so seine Wirksamkeit, wenn Vorsehung, so seine Güte, wenn Herrschaft,

Digitized by Google

so seine Ehre, wenn Herr, so bezeichne ich ihn als Richter, wenn Richter, so nenne ich ihn gerecht, wenn Vater, so nenne ich ihn liebend (*ἀγαπῶντα* nach Heumanns Conjectur für *τὰ πάντα*, oder richtiger: Schöpfer, sofern bei *τὰ πάντα*, wie Grabe annimmt, *ποιήσαντα* ausgefallen ist, vgl. c. 4: *πατὴρ διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν πρὸ τῶν ὅλων*, und Philon de nom. mut. ed. Mang. I, p. 582 f., wo *θεός, ποιητικὴ δύναμις, δι' ἧς ἔθηκε τὰ πάντα* und *πατήρ* einander gleichgesetzt werden), wenn Feuer, so nenne ich seinen Zorn, den er gegen die Übeltäter hegt. Er ist unbedingt, weil ungeworden, unveränderlich, wie unsterblich. Er heifst Gott (*θεός*) von der Gründung des All (*διὰ τὸ τεθεικέναι τὰ πάντα*) und wegen des Bewegens und Wirkens (*διὰ τὸ θέειν*). Gott hat Alles, auch die Materie, aus nicht Seiendem geschaffen zu seiner Ehre (I, 4: *τὰ πάντα ὁ θεὸς ἐποίησεν ἐξ οὐκ ὄντων εἰς τὸ εἶναι, ἵνα διὰ τῶν ἔργων γινώσκηται καὶ νοηθῇ τὸ μέγεθος αὐτοῦ*). Theophilus bekennt sich also entschieden zur Schöpfungslehre. Wäre die Materie ewig, so wäre sie unwandelbar und könnte nicht umgebildet werden. Der unsichtbare Gott wird aus seinen Werken erkannt, gleich wie aus dem geordneten Laufe eines Schiffes die Anwesenheit eines Steuermannes erschlossen werden kann. Gott ist Einer, und diese reine Einheit ergibt sich aus der weisen Einrichtung der Welt; um zur Erkenntnis Gottes zu gelangen, mufs sich der Mensch der weisen Führung Gottes überlassen, mufs gehorsam sein und glauben an die Weisungen Gottes. Der Mensch ist aber ungehorsam gewesen, und dadurch ist das Böse in die Welt gekommen; jedoch gewährt uns Gott die Mittel zur Besserung. Ist diese an uns ausgeführt, dann erkennen wir das Gute in uns und dadurch Gott. Dieser hat alles durch seinen Logos und seine Weisheit gebildet (I, 7). Der Logos war von Ewigkeit her bei Gott als *λόγος ἐνδιάθετος ἐν τοῖς ἰδίοις (τοῦ θεοῦ) σπλάγχνοις* (II, 10) oder *ἐνδιάθετος ἐν καρδίᾳ θεοῦ* (II, 22); ehe die Welt ward, hatte Gott an ihm, der *νοῦς καὶ φρόνησις* war, seinen Ratgeber (*σύμβουλος*); als aber Gott die Welt schaffen wollte, zeugte er diesen Logos, ihn aufser sich setzend (*τοῦτον τὸν λόγον ἐγέννησε προφορικόν*) als den Erstgeborenen vor der Schöpfung, nicht als wäre er dadurch selbst des *λόγος* entleert worden, sondern so, dafs er auch nach der Zeugung noch selbst des *λόγος* teilhaftig blieb (II, 24). Die drei Tage vor der Erschaffung der Lichter sind Bilder der T r i a s: Gottes, des Logos und der Weisheit (II, 15: *τύποι τῆς τριάδος τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας*). Gott, der uns geschaffen hat, kann und wird uns auch einstmals wieder schaffen bei der Auferstehung (I, 8). Die Namen der griechischen Götter sind Namen vergötterter Menschen (I, 9 ff.) Der an die Götterbilder geknüpfte Kultus ist unvernünftig, die Lehren der heidnischen Dichter und Philosophen sind töricht. Die heiligen Schriften des Moses und der Propheten sind die älteren und enthalten die Wahrheit, welche die Griechen vergessen und verworfen haben (II, III). — Inwieweit der unter des Theophilus Namen auf uns gekommene Kommentar zu den vier Evangelien von ihm herstamme, ist zweifelhaft.

Die von Euseb. hist. eccles. erwähnte Streitschrift des Theophilus gegen Marcion, wie auch gegen den aristotelisierenden und platonisierenden H e r m o g e n e s (der eine ungeschaffene, chaotische Materie annahm, auf welche Gott einwirke wie der Magnet auf das Eisen, welche Doktrin auch Tertullian, Verfasser zweier Schriften gegen Hermogenes, von denen die eine: Adversus Hermogenem noch erhalten ist, bestritten hat) und andere Schriften sind verloren gegangen. Vgl. Erich Heintzel, Hermogenes, der Hauptvertreter des philosophischen Dualismus in der alten Kirche, Berl. 1902. (Der Verfasser glaubt mit Unrecht alle Verbindung des Hermogenes mit der Gnosis in Abrede stellen zu müssen.)

Digitized by Google

Der (anonyme) Brief an Diognet (kaum der von Capitolin. vit. Ant. c. 4 erwähnte Günstling Marc Aurels), der bald den Schriften Justins, bald denen der apostolischen Väter beigefügt zu werden pflegt, obschon der Stil und der dogmatische Standpunkt von dem des Justin wesentlich abweicht (s. Semisch, Justin I, S. 178 ff.), und die Abfassung durch einen unmittelbaren Apostelschüler mehr als zweifelhaft ist, da der Verfasser vielmehr auf das katholische Prinzip der „traditio apostolorum" sich zu beziehen scheint, enthält eine lebendige christliche Apologetik. Seine Abfassungszeit ist sehr unsicher, jedoch nicht vor 160, wahrscheinlich erst ans Ende des zweiten oder sogar erst in das dritte Jahrhundert zu setzen. F. Overbeck. s. ob. S. 59, rückt ihn in die Zeit nach Constantin herab, Donaldson schreibt ihn sogar der Renaissancezeit zu und sieht in ihm nur eine Stilübung. Der Versuch Krügers u. a., den Apologeten Aristides als Verfasser zu bestimmen, ist entschieden mifsglückt. Der Verfasser beantwortet einige Fragen des Diognet nach der christlichen Gottesverehrung und der christlichen Nächstenliebe und danach, warum das Christentum so spät in die Welt gekommen sei. Der Standpunkt erinnert mehrfach an den der Johannes-Briefe und des vierten Evangeliums, ist aber doch noch mehr paulinisch. Der Judaismus wird verworfen. In der Beschneidung ein Zeugnis der Erwählung und der göttlichen Vorliebe finden zu wollen, erscheint dem Verfasser des Briefes als eine prahlerische Anmafsung, die Hohn verdiene. Den Opferkultus hält er für eine Verirrung, die ängstliche Strenge in der Auswahl der Speisen und in der Sabbathfeier für unbegründet. Ebenso entschieden aber bekämpft er das Heidentum. Die griechischen Götter sind ihm seelenlose Gebilde aus Holz, Ton, Stein und Metall und der ihnen dargebrachte Kultus ist eine Sinnlosigkeit. In der vorchristlichen Zeit hat Gott die Menschen dem untergeordneten Spiele ihrer sinnlichen Lüste überlassen, um zu zeigen, dafs nicht aus menschlicher Kraft und Würdigkeit, sondern allein durch die göttliche Barmherzigkeit das ewige Leben erlangt werden könne. Die sittlichen Vorzüge der Christen schildert der Verfasser des Briefes mit glänzenden Farben. Bewundernswert und ausgezeichnet ist der Wandel der Christen. Das eigene Vaterland bewohnen sie wie Fremdlinge. An allen Leistungen beteiligen sie sich als Bürger, und alles dulden sie wie Auswärtige. Jede Fremde ist ihnen Vaterland, jedes Vaterland eine Fremde. Sie heiraten, wie alle, sie erzeugen Kinder, aber sie setzen die erzeugten nicht aus. Den Tisch, aber nicht die Frauen, haben sie gemein. Sie befinden sich auf der Erde, aber ihr Leben ist im Himmel. Sie gehorchen den bestehenden Gesetzen, aber durch ihr Leben überbieten sie dieselben. Sie lieben alle und werden von allen verfolgt. Man kennt sie nicht und verurteilt sie doch. Sie werden getötet und leben. Sie sind arm und machen viele reich. Was die Seele im Leibe ist, das sind die Christen in der Welt. Der Grund dieses Wandels liegt in der Liebe Gottes, die sich durch die Sendung des Logos, des Weltbildners, bekundet hat, welcher in den Herzen der Heiligen immerdar neu geboren wird (*πάντοτε νέος ἐν ἁγίων καρδίαις γεννώμενος*). Der Logos ist der *τεχνίτης καὶ δημιουργὸς τῶν ὅλων, οὗ τὰ μυστήρια πιστῶς πάντα φυλάσσει τὰ στοιχεῖα,* cap. 7.

Hermias, dessen Lebenszeit kaum in das zweite Jahrhundert n. Chr. fällt, vielleicht erst in das fünfte oder sechste Jahrhundert (er hat die [pseudo] justinische Cohortatio benutzt, und wenn diese wiederum von Julius Africanus abhängig ist, so ist schon hierdurch ein ziemlich später Termin für die Abfassung seiner Schrift gewonnen), hat sich in seiner „Verhöhnung der heidnischen Philosophen" (*Διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων*), einer Schrift, die witzig sein will, aber in dieser Beziehung nicht viel leistet, die Aufgabe gestellt, nachzuweisen,

wie die Ansichten der verschiedenen Philosophen einander widersprechen. „Bald bin ich unsterblich und freue mich, bald bin ich wieder sterblich und jammere; bald werde ich in Atome zerrieben, werde Wasser, werde Luft, werde Feuer; man macht mich zu einem Wild, zu einem Fisch, — zuletzt kommt noch Empedokles und macht mich zu einem Strauch.“ Da Hermias auf die Gründe und den systematischen Zusammenhang der bekämpften Ansichten nicht eingeht und noch viel weniger den Entwicklungsgang der griechischen Philosophie versteht, so ist sein Schriftchen ohne wissenschaftlichen Wert. Die heidnische Philosophie hält er für eine Gabe der Dämonen, die aus der Vermischung der gefallenen Engel mit irdischen Weibern entsprungen seien, nicht, wie Clemens von Alexandria, für eine durch niedere Engel den Menschen zugekommene Gottesgabe.

§ 10. Irenäus, geboren zwischen 130 und 142 in Kleinasien, gestorben vielleicht um 202 als Bischof von Lyon und Vienne in Gallien, während der Christenverfolgung zu Lugdunum und Vienna Presbyter in Lugdunum, ist für die Entwicklung des christlichen Gedankens hauptsächlich als Bekämpfer der Gnostiker von Bedeutung. Er führt die Ausbildung der Gnosis auf den die Reinheit der apostolischen Überlieferung trübenden Einflufs der vorchristlichen Philosophie zurück. Im Kampfe mit der in phantastische Willkür umgeschlagenen Freiheit der Spekulation und mit dem zu antimoralischem Libertinismus entarteten Antinomismus betont er die christliche Tradition und das christliche Gesetz und wird eben hierdurch einer der Mitbegründer und Hauptvertreter der altkatholischen Kirche.

Die Identität des höchsten Gottes mit dem Weltschöpfer und Urheber des durch Moses gegebenen Gesetzes festhaltend, führt Irenäus die Verschiedenheit der alt- und der neutestamentlichen Offenbarung (mit Paulus) auf den göttlichen Erziehungsplan zurück, in welchem das mosaische Gesetz die Vorstufe des Christentums ausmache. Der Sohn oder Logos und der heilige Geist sind mit Gott dem Vater eins und Werkzeuge der Schöpfung und Offenbarung. Der Logos wurde Mensch, damit wir würden, was er ist. Christus hat das Wesentliche des Gesetzes, nämlich das Sittengesetz, bestätigt und durch Mitbeziehung auf die Gesinnung erweitert, von den äufseren Gebräuchen aber uns losgesprochen. Der Mensch entscheidet sich mit Willensfreiheit für oder gegen das göttliche Gebot.

In dem gleichen Gedankenkreise steht des Irenäus Schüler, der römische Presbyter Hippolytus, der im einzelnen vollständiger, aber auch noch einseitiger den heidnischen Ursprung der gnostischen Lehren nachzuweisen sucht.

Die ältesten Ausgaben des Irenäus sind die erasmischen: Opus eruditissimum divi Irenaei episcopi Lugdunensis in quinque libros digestum, in quibus mire retegit et confutat veterum haereseon impias ac portentosas opiniones, ex vetustiss. codicum colla-

Digitized by Google

tione emend. opera Des. Erasmi Roterodami ac nunc primum in lucem ed. opera Jo. Frobenii, Basil. 1526; wiederholt ebd. 1528, auch 1543 u. ö.; daran schliefsen sich die Ausgaben von Gallasius (Genf 1570), Grynaeus (Bas. 1571), Fr. Feuardentius (1575 u. 1576; 1596 u. ö.); Joh. Ern. Grabe (Oxon. 1702), Massuet (Par. 1712 u. Venet. 1734), Ad. Stieren (Lpz. 1853), welcher letzteren Ausgabe auch Massuets Abhandlungen über die Gnostiker und über das Leben, die Schriften und die Lehre des Irenäus beigedruckt sind; ed. Harvey, Cantabrig. 1859. Bei Migne bildet Irenäus den VII. Bd. der griechischen Abteilung des Cursus Patrologiae completus. Sehr ausführlich handelt namentlich Böhringer in: Die Kirche Christi, I, 1, 2. Aufl., Zürich 1861, S, 271—612, von Irenäus. Vgl. A. Stieren, Ersch und Grubers allgem. Encyclopädie. H. Ziegler, Irenaeus, Der Bischof v. Lyon, e. Beitr. zur Entstehungsgesch. der altkath. K., Berl. 1871. R. A. Lipsius im Dictionary of Christ. Biography, II. André Gouilloud, St. Irenée et son temps, deux. siècle de l'église, Lyon 1876, üb. d. WW. des Irenäus das. S. 417—476. Aufserdem existieren Monographien über des Irenäus Christologie, von L. Duncker, Götting. 1843; Lehre von der Sünde, von Eug. Girard, Strafsb. 1861; Kosmologie, von W. Möller a. a. O., S. 474—506; Eschatologie, von Moritz Kirchner in theol. Stud. und Kritiken, Jahrg. 1863, S. 315—358; Lehre von der Gnade, von Joh. Körber, Ir. de gratia sanctificante, diss. inaug., Wirceb. 1865; Lehre von der Autorität der Schrift, der Tradition und der Kirche, von H. Ziegler, Berl. 1868; L. Leimbach, Wann ist Iren. geboren? in Ztschr. f. luth. Theol. 1873, S. 614—629. Vgl. auch R. A. Lipsius, Die Zeit des Irenäus v. Lyon u. d. Entsteh. d. altkath. Kirche, in Sybels hist. Ztschr., Bd. 28, S. 241—295. J. Werner, D. Paulinismus des Ir., Texte u. Untersuch., Lpz. 1889. Joh. Kunze, D. Gottesl. des Iren., Diss., Lpz. 1891.

Die Schrift des Hippolytus: *Κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος,* wovon früher nur das erste Buch unter dem Titel: Origenis philosophumena bekannt war, ist 1842 durch Mynoides Mynas aufgefunden und 1851 zuerst veröffentlicht worden (vgl. Grundr. I, 9. Aufl., S. 31 f.). Anderes hat P. A. de Lagarde gesammelt: Hippolyti Romani quae feruntur omnia graece, Lips. et Lond. 1858. Vgl. C. W. Haenell, De Hippolyto episcopo, tertii saeculi scriptore, Götting. 1838. Bunsen, Hippolytus und seine Zeit, Lpz. 1852—1853. Döllinger, Hippolytus und Kallistus, Münch. 1853. J. E. Gieseler, Ueber Hippolytus, die ersten Monarchianer u. die röm. Kirche in der ersten Hälfte des dritten Jahrh., in den theol. Stud. u. Krit. 1853. Volkmar, Hippolytus u. d. römisch. Zeitgenossen, Zürich 1855. Frz. Overbeck, Quaestionum Hippolytearum specimen, Jen. 1864. U. Köhler, D. Tod d. Hippolyt., in: Hermes III, 1869, S. 312—315. C. Erbes, Die Lebenszeit des Hippolytus nebst der des Theophilus v. Antiochien, Jahrb. f. prot. Theol., 1888, S. 611—656. H. Stähelin, Die gnostischen Quellen des H. in seiner Hauptschr. geg. d. Häretiker, Texte u. Untersuch. VI, Lpz. 1890. G. Ficker, Studien zur Hippolytusfrage, Lpz. 1893. H. Achelis, Hippolytstudien, Texte u. Untersuch., N. F., Lpz. 1897. K. J. Neumann, Hippol. v. Rom u. s. Stellung zu Staat u. Welt, 1. Abt., Lpz. 1902. J. Dräseke, Zur „Refutatio omnium haeresium" des H., Ztschr. f. wiss. Th., 1902, S. 263—289. G. P. Strinopulos, H.s philos. Anschauungen, Diss., Lpz. 1903. Über die Philosophumena s. auch H. Diels, Doxographi Graeci, Prolegomena S. 144—156, Funk, Ueb. d. Verf. d. Philos., in: Theol. Quartalschr., Bd. 63, 1881, S. 423—464.

In einem Briefe an den Florinus (bei Stieren, S. 822—824) sagt Irenäus, er erinnere sich aus seiner Knabenzeit noch genau der Reden des greisen Polykarp, dessen eigentlicher Schüler er aber kaum gewesen sein kann. Polykarp erlitt den Märtyrertod 155 oder 156 n. Chr.; nicht lange vorher mag Irenäus ihn gehört haben. Über sein Geburtsjahr ist etwas Genaues noch nicht festgestellt. Nach Hieronymus (Br. 75) war er auch ein Schüler des Papias. Bald hernach kam Irenäus nach Gallien, wurde in Lyon Presbyter und nach dem im Jahre 177 erfolgten Märtyrertode des Pothinus Bischof. Hieronymus nennt auch den Irenäus einen Märtyrer, und nach Gregor von Tours (Gesch. Galliens I, 27) soll er in der severianischen Verfolgung (um 202) den Tod erlitten haben, was aber sehr unsicher ist, da über das Martyrium erst in so später Zeit berichtet wird. Seine Hauptschrift: Enthüllung und Widerlegung der fälschlich sogenannten Erkenntnis (*Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως*) ist in einer alten lateinischen Übersetzung auf uns gekommen; doch haben sich

Digitized by Google

auch manche Fragmente, insbesondere der gröfste Teil des ersten Buches, im Urtext erhalten. Dieses Werk ist besonders gegen die Valentinianer gerichtet. Es ist (nach III, 3, 3) zu der Zeit, da Eleutherus in Rom die Bischofswürde bekleidete, verfafst worden (um 180 n. Chr., aber nach und nach). Eusebius (K.-G. V, 26) erwähnt auch eine Abhandlung gegen die hellenische Wissenschaft (*Πρὸς Ἕλληνας λόγος περὶ ἐπιστήμης*), einen Brief *Περὶ μοναρχίας ἢ περὶ τοῦ μὴ εἶναι τὸν θεὸν ποιητὴν κακῶν*, ferner eine Darstellung der apostolischen Verkündigung und andere Schriften.

Als den Grundcharakter des Gnostizismus bezeichnet Irenäus die Blasphemie, dafs der höchste Gott von dem Weltschöpfer verschieden sei; an diese Zerteilung des Vaters schliefse sich (namentlich bei den Valentinianern) die Zerteilung des Sohnes in eine Mehrheit willkürlich angenommener Wesen an. Das gnostische Vorgeben einer Geheimlehre Jesu ist falsch. Die wahre Gnosis ist die apostolische Lehre, wie sie uns durch die Kirche überliefert wird. Irenäus mahnt an die Schranken des menschlichen Wissens. Der Schöpfer ist unbegreiflich, nicht auszudenken, seine Gröfse ist nicht zu ermessen. Er ist Verstand, aber nicht dem menschlichen Verstande ähnlich; er ist Licht, aber nicht unserem Lichte ähnlich. Alle unsere Vorstellungen von ihm sind inadäquat. Besser ist es, nichts zu wissen, an Gott zu glauben und in seiner Liebe zu verharren, als durch spitzfindige Untersuchungen in Gottlosigkeit zu verfallen. Was wir von Gott wissen, wissen wir durch seine Offenbarungen. Ohne Gott kann Gott nicht erkannt werden. Wie die, welche das Licht erblicken, in dem Lichte sind, so sind auch die, welche Gott schauen, in Gott und haben teil an seinem Glanze. Gott selbst ist der Weltschöpfer und offenbart sich in der Welt als seinem Werke, woraus auch schon die Besseren unter den Heiden ihn erkannt haben. Was er getan habe vor der Schöpfung der Welt, weifs nur er selbst. Auch die Materie der Welt ist durch seinen Willen geworden. Er hat die Welt so geschaffen, wie er sie in seinem Geiste gedacht hatte; er bedurfte dazu keiner (platonischen) Vorbilder: denn die Vorbilder hätten wieder Vorbilder vorausgesetzt ins Unendliche hin. An Gott ist nichts Mafsloses; das Mafs des Vaters ist der in Jesu menschgewordene Sohn, der ihn erfafst, das Organ aller seiner Offenbarungen, der Verwalter und Austeiler der väterlichen Gnade zum Segen der Menschheit; der Sohn oder das Wort und der Geist oder die Weisheit sind die Hände des Vaters. Der Logos ist nicht einer der untergeordneten Aeonen, die aus Gott emaniert wären, sondern gleich ewig mit Gott (semper coexistens filius patri olim et ab initio semper revelat patrem, II, 30, 9) und gleichen Wesens mit ihm. Der Hervorgang des Sohnes ist nicht eine Scheidung desselben von der Substanz des Vaters; denn die göttliche Substanz läfst keine solche Scheidung zu, sondern in seinem Hervorgange bleibt der Logos mit dem Vater dem Wesen nach Eins, und er ist dem Vater subordiniert, nicht dem Sein nach, sondern insofern der Vater die Quelle seines Seins und seiner Tätigkeit ist. Gott gründet und erhält die Welt durch seinen Logos und tut dies durch sich selbst (ipse est, qui per semet ipsum constituit et elegit et adornavit et continet omnia). Jesus war in Wahrheit Mensch und hat auch jedes Lebensalter (bis gegen das 50. Jahr) durchlebt; er hat „per adoptionem“ die menschliche Natur göttlich gemacht. In eigentlich christlichem Sinne hat Irenäus die Christologie nicht erfafst. Wie die Apologeten steht er im ganzen auf dem Standpunkt des Heidenchristentums.

Das natürliche Sittengesetz hat Gott den Menschen ins Herz gelegt; es blieb ihnen auch, nachdem durch Adams Fall die Sünde gekommen war; im Dekalog ist es aufgezeichnet. Den Juden wurde wegen ihrer Geneigtheit zum Abfall von

Digitized by Google

Gott das Zeremonialgesetz auferlegt, das dem Götzendienst wehrte und Typen des Christentums enthielt, dem aber keine ewige Gültigkeit bestimmt war. Christus hat die Bande der Knechtschaft, die es enthielt, weggenommen, die Dekrete der Freiheit aber ausgedehnt und den Dekalog nicht abrogiert. Die Offenbarung in der Natur, im alten und im neuen Bunde sind die drei Heilsstufen. Es ist der nämliche Gott, der in den verschiedensten Heilsstufen den Menschen hilft, je nach deren verschiedenem Bedürfnis. So wahr die Leiblichkeit Christi Realität hatte, so wahr wird auch unser Leib wieder auferstehen und nicht die Seele allein fortleben. Ihrer eigenen Natur nach ist die Seele nicht unsterblich, da sie nicht selbst Leben ist. Sie nimmt nur teil an dem von Gott verliehenen Leben, und ihre Fortdauer hängt von Gottes Willen ab. Zwar hat Gott den Menschen bei der Schöpfung durch seinen Logos und seinen Geist bestimmt zur Unsterblichkeit, allein durch die Sünde Adams ist der Mensch dem Tode und dem Teufel verfallen. Die Seele hat nicht vor dem gegenwärtigen Leben existiert; eine Seelenwanderung gibt es nicht. Dafs sie nach dem Tode des Menschen sich sofort zu Gott aufschwingen könne, bezeichnet Irenäus als eine ketzerische Ansicht, die freilich selbst von einigen, welche für rechtgläubig gelten, geteilt werde; aber es werde dabei die Ordnung der Beförderung der Gerechten überschritten und die Stufenfolge der Übung zur Unverweslichkeit verkannt. Zuerst müssen die Seelen in den Hades eingehen; sie steigen aus diesem zur Zeit der Auferstehung empor und bekleiden sich wieder mit ihrem Leibe. Dieser Zeit geht die Erscheinung des Antichristen voran, in welcher die Scheidung der Guten und Bösen, die sich mit dem Fortschritt der Offenbarungen Gottes in steigendem Mafse vollzogen hat, ihre Vollendung erreicht. Der Antichrist ist der menschgewordene Satan. Nachdem er einige Zeit (drei und ein halb Jahr) regiert und in dem Tempel zu Jerusalem gethront haben wird, wird Christus kommen von den Himmeln in demselben Fleisch, in dem er gelitten hat, in der Herrlichkeit des Vaters und den Antichrist mit seinen Anhängern in die Feuerflut werfen, und zwar, nachdem die Welt genau 6000 Jahre bestanden hat, so dafs jedem Tage ihrer Erschaffung 1000 Jahre ihres Bestehens entsprechen. Christus wird dann unter den auferweckten Gerechten 1000 Jahre lang herrschen während der Zeit, die dem siebenten Schöpfungstage, dem Tage der Ruhe, entspricht. Die Erde selbst ist dann durch Christus zu ihrem ursprünglichen Stande erneut. Dieses Freudenreich ist das Reich des Sohnes; ihm folgt das Reich des Vaters, die ewige Seligkeit; denn wie der Geist durch den Glauben zum Sohne führt, so führt der Sohn wiederum die, welche das Heil erlangen, zum Vater. Da aber derselbe Gott, der gütig ist, auch der gerechte ist, so wird nach Ablauf des Reiches des Sohnes eine zweite Auferstehung stattfinden, worin auch die Ungerechten wieder erweckt werden, diese aber zum Gericht. Alle, welche Strafe verdienen, werden zu dieser gelangen in ihren eigenen Seelen und Leibern, in denen sie von der göttlichen Gnade abgewichen sind. Die Strafe ist der Verlust aller Gnadengüter; sie ist ewig und unendlich, wie die göttlichen Güter selbst es sind.

Hippolytus, nach Photius (cod. 121) ein Schüler des Irenäus, wahrscheinlich in Rom geboren, war Presbyter daselbst unter Zephyrin (199—217), dann einige Jahre Bischof einer Sondergemeinde wegen eines Zerwürfnisses mit dem römischen Bischof Kallistus und soll um 235 nach Sardinien exiliert worden sein, wo er wahrscheinlich auch gestorben ist. Im Lateran zu Rom befindet sich eine in der Nähe von Rom 1551 gefundene Statue Hippolyts, die ihn auf einer Kathedra sitzend darstellt, worin ein Verzeichnis seiner zahlreichen exegetischen, apologetischen, chronographischen, kirchenrechtlichen Schriften, wie auch der von ihm berechnete Osterzyklus eingegraben ist. Darunter ist ein Buch *Περὶ τῆς τοῦ*

Digitized by Google

παντὸς οὐσίας, und auch der Verfasser des in der Literatur zitierten *Κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος* bezeichnet sich (im 10. Buch) als Verfasser eines Buches unter diesem Titel, so dafs schon hiernach mit Wahrscheinlichkeit der *ἔλεγχος* dem Hippolytus zuzuschreiben ist. Ferner wird dem Hippolytus ein *Σύνταγμα κατὰ αἱρέσεων* beigelegt, und der Verfasser des *ἔλεγχος* erwähnt seinerseits (im Eingang) eine kleinere Schrift, in der er früher schon die ketzerischen Doktrinen behandelt habe, und die mit jenem *σύνταγμα* identisch zu sein scheint. Freilich legt Photius die Schrift *Περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας* dem römischen Presbyter Gaius bei, den Baur (theol. Jahrb. 1853, 1, 3) für den Verfasser des *ἔλεγχος* hielt; allein das Verhältnis der von diesem stammenden Nachrichten über Cerinth zu den im *ἔλεγχος* enthaltenen und anderes, was Dionysius von Alexandria und Eusebius über Gaius berichten, zeugt gegen dessen Autorschaft. Den Hippolytus hielten namentlich J. L. Jacobi, Duncker, Bunsen, Gieseler, Döllinger, A. Ritschl für den Verfasser des *ἔλεγχος*, und diese Autorschaft mufs jetzt als gesichert gelten. Andere haben noch auf andere Verfasser geraten, jedoch ohne zureichenden Grund. Der *ἔλεγχος*, dessen eigentlicher Titel wohl lautete: „*Λαβύρινθος*", ist nach dem Tode des römischen Bischofs Kallistus (223 n. Chr.), also zwischen 223 und 235, geschrieben worden, wahrscheinlich vor 230. Hippolytus sucht darzutun, dafs die gnostischen Irrlehren nicht aus den heiligen Schriften und der christlichen Tradition, sondern aus der hellenischen Weisheit, aus philosophischen Lehren, aus Mysterien und aus der Sternkunde geschöpft seien (Buch I, Prooem.). In der Darstellung des Valentinianismus folgt er im wesentlichen dem Irenäus, über die basilidianische Lehre aber hat er eigene Studien gemacht, wobei jedoch in Frage kommt, ob denselben ursprüngliche basilidianische Schriften oder (was wahrscheinlicher ist) spätere, die einem Nebenzweige der Schule angehörten, zu Grunde lagen.

Die Hellenen haben, lehrt Hippolytus, die Teile der Schöpfung verherrlicht, da sie den Schöpfer nicht kannten; ihnen sind die Häresiarchen gefolgt (X, 32). Der eine Gott, der über alles ist, erzeugt zuerst den Logos, nicht als Rede, sondern als ihm innewohnenden Gedanken des Alls (*ἐνδιάθετον τοῦ παντὸς λογισμόν*). Diesen allein hat Gott aus Seiendem geschaffen, nämlich aus seiner eigenen Substanz, daher ist der Logos auch Gott, da er göttliche Substanz ist (*διὸ καὶ θεός, οὐσία ὑπάρχων θεοῦ*). Die Welt ist durch den Logos im Auftrage des Vaters aus nichts geschaffen; daher ist sie nicht Gott, und sie kann vergehen, wenn der Schöpfer es will. Der Mensch ist als ein abhängiges, aber mit Willensfreiheit begabtes Wesen erschaffen worden; aus dem Mifsbrauch der Willensfreiheit stammt das Böse. Als einem freien Wesen hat ihm Gott das Gesetz gegeben; denn das Tier wird durch Geifsel und Zaum, der Mensch aber durch Gebot und Lohn und Strafe regiert. Das Gesetz ist durch gerechte Männer von Anfang an, dann namentlich durch Moses festgesetzt worden; der Logos, der zur Befolgung mahnt und führt, hat zu allen Zeiten gewirkt, ist aber zuletzt selbst als Sohn der Jungfrau erschienen. Der Mensch ist nicht Gott; willst du aber auch Gott werden (*εἰ δὲ θέλεις καὶ θεὸς γενέσθαι*), so gehorche deinem Schöpfer und überschreite nicht sein Gebot, damit du, in Geringem treu erfunden, auch mit dem Grofsen einst betraut werden kannst (X, 33, vgl. X, 34: *ἔσῃ δὲ ὁμιλητὴς θεοῦ καὶ συγκληρονόμος Χριστοῦ οὐκ ἐπιθυμίαις καὶ πάθεσι δουλούμενος· γέγονας γὰρ θεός*). Es gibt nicht zwei Götter, sondern nur einen, wohl aber zwei Personen und eine dritte Ökonomie, die Gnade des heiligen Geistes. Der Logos ist der Verstand, welcher hervorgehend als Sohn Gottes in der Welt offenbar wurde. Alles ist durch ihn; er ist aus dem Vater wie Licht aus Licht, wie Wasser aus der Quelle, wie der Strahl aus der Sonne. Gott ist nur Einer,

Digitized by Google

der befehlende Vater, der gehorchende Sohn, der erleuchtende heilige Geist. Anders können wir nicht an den Einen Gott glauben, wenn wir nicht wahrhaft an den Vater, Sohn und heiligen Geist glauben.

Die Schrift *περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας* ist höchstwahrscheinlich identisch mit der in dem Verzeichnis der Statue erwähnten: *Πρὸς Ἕλληνας καὶ πρὸς Πλάτωνα ἢ περὶ τοῦ παντός,* aus der ein längeres Bruchstück uns erhalten ist (Pitra, Anal. II, 269 f.; Holl, Texte u. Untersuch. N. F., Bd. 5, H. 2, S. 137 ff.). Nach Photius (Cod. 48) sucht Hippolyt in der Schrift zu beweisen, dafs Platon sich widerspreche, und polemisiert gegen die Lehren des Platonikers Alkinous über die Materie, die Seele und die Auferstehung.

§ 11. Wie bei den Griechen, erwachte auch bei den christlichen Lateinern frühzeitig das Bedürfnis, den gebildeten Heiden und den Machthabern gegenüber die christliche Religion in das rechte Licht zu stellen und gegen die vielfachen Angriffe und Verleumdungen in Schutz zu nehmen. Dieser Tendenz verdankt die christlich-lateinische Literatur überhaupt ihren Ursprung. Die Reihe dieser apologetischen Schriftsteller in lateinischer Sprache eröffnet Minucius Felix. Dieser, ein römischer Anwalt von philosophischer, besonders stoischer, und ästhetischer Bildung, verteidigt in seinem „Octavius", ohne die Christologie zu berühren und ohne mit der heidnisch-humanen Gedankenwelt zu brechen, lebendig und gewandt den Glauben der Christen an die Einheit Gottes, den er bereits bei den namhaftesten Philosophen nachzuweisen sucht, bekämpft scharf den Polytheismus des Volksglaubens als der Vernunft und dem sittlichen Bewufstsein widerstreitend und hält die christlichen Lehren von der Vergänglichkeit der Welt, der Unvergänglichkeit der Seele und der Wiederauferweckung des Leibes gegen Einwürfe aufrecht. — Über seine Lebenszeit und das Jahr der Abfassung des Octavius schwanken die Meinungen beträchtlich. Die letztere wird frühestens 160, spätestens zwischen 300 und 303 gesetzt. Bei der Entscheidung dieser Frage kommt es wesentlich darauf an, ob Tertullian den Minucius gekannt und benutzt hat — wie Lactantius will —, oder umgekehrt — wie Hieronymus will —. Die frühere Abfassungszeit ist die wahrscheinlichere, wenn auch die Schrift erst spät ersichtlich eingewirkt haben mag.

Eine reiche apologetische Tätigkeit gegen Nichtchristen entwickelte auch Tertullianus (160—222), Presbyter zu Karthago. Er zeigte sich freilich noch eifriger in der Bekämpfung gnostischer Richtungen und ging in der Polemik gegen diese, insbesondere gegen den marcionitischen Antinomismus, bis zu einem Extreme asketischer Ethik und Gesetzlichkeit fort, welches die von der Kirche eingehaltene Grenze überschritt und ihn schliefslich dem montanistischen Puritanismus, der den energischen Glauben an die baldige Wiedererscheinung Christi zur Voraussetzung hatte, zuführte. Das Christentum ist ihm

Digitized by Google

das neue Gesetz Jesu Christi. Der heidnischen Bildung, Literatur und Kunst steht er feindselig gegenüber, der Spekulation will er abhold sein; er glaubt derselben nicht zu bedürfen; die Philosophie gilt ihm als die Mutter der Häresien. Alle weltliche Wissenschaft und Bildung ist ihm Torheit vor Gott. Er möchte Jerusalem von Athen, die Kirche von der Akademie schlechthin abtrennen. Seine antiphilosophische Richtung kulminiert in dem Satze: Credo quia absurdum est, dessen Wortlaut bei Tertullian allerdings nicht nachweisbar ist. Dennoch finden wir viel Philosophisches, besonders phantasievolle Spekulation, aber auch Konsequenz des Gedankens bei ihm; stoische Bildung und die apologetische Literatur hatten besonders auf ihn eingewirkt, und er selbst hat zu weiterem Philosophieren mannigfache Anregung gegeben. Trotz aller heftigen Polemik gegen die griechischen Philosophen, die er genau kannte, hat er denselben, besonders den Stoikern, für den Ausbau seines eigenen Gedankensystems vieles entnommen. So huldigt er namentlich dem stoischen Realismus oder Materialismus, ist aber doch für die Entwicklung des abendländischen Katholizismus von grofser Bedeutung gewesen.

Die sehr reiche Literatur über Minucius Felix s. in Bibliographie de M. F., Le Musée Belge de philol. class., VI, 1902, S. 5—51.

Die apologetische Schrift des Minucius Felix erschien zuerst zugleich mit der Schrift des Arnobius Adv. gentes, indem man sie für das letzte (achte) Buch derselben hielt, Rom 1543; unter ihrem richtigen Titel Octavius und als Werk des Minucius Felix ist sie zuerst von Franz Balduin (Heidelb. 1560), dann bei der Ausgabe des Arnobius, Rom 1583 usw. und in neuerer Zeit namentlich von J. G. Lindner (Langensalza 1773), Rufswurm (ins Deutsche übers. Hamb. 1824), Muralt (Zürich 1836), Lübkert (mit Übersetzung u. Erklärung, Lpz. 1836), in Gersdorfs Bibl. patrum eccles. lat. sel. vol. XIII von Franc. Oehler (Lips. 1847), von J. Kayser (Paderborn 1863), von Halm, Wien 1867 (s. ob. S. 4), von J. J. Cornelissen, Leiden 1882, von J. Léonard avec une introduction littéraire, des notes philologiques et un appendice critique, Namur 1883, Bährens, Lpz. 1886, ediert worden, deutsche Übersetzung von H. Hagen, Bern 1890. C. Roeren, Minuciana, G.-Pr., Köln 1859. Adr. Soulet, Essai sur l'Octavius de Minucius Felix, Strasbourg 1867. A. Ebert, Tertullians Verh. zu Minuc. Fel., Lpz. 1868, worin der Verf. zu beweisen sucht, dafs Tertullian in seinem Apologeticum den Octavius des Minuc. Fel. benutzt (s. dazu W. Hartel, in: Ztschr. f. Oesterr. Gymn. 1869, S. 348—361, der eine gemeinsame, kaum anzunehmende Quelle für Minucius und Tertullian annimmt). E. Behr, Der Octavius des M. Minucius Felix in s. Verh. zu Ciceros Büchern De nat. deorum, Gera 1870. A. Faber, De M. Minucio Felice commentatio, Nordhausen 1872. S. auch Th. Keim, Celsus' wahres Wort — mit Lucian u. Minuc. Fel. vergl., Zürich 1873, vgl. u. § 13. B. Dombart, Zur Erklär. u. Krit. des Minuc. F., in: Ztschr. f. d. bayr. Gymn., IX, 1873, S. 285—300. Von demselben existiert auch eine Übersetzung des Octavius, Erlang. 1875 u. 1876, in zweiter Ausg. mit latein. Text, Erlang. 1881. P. de Félice, Etude sur l'Octavius de M. F., Blois 1880. Vict. Schultze, Die Abfassungszeit der Apologie Octavius des M. F., in: Jahrbb. f. prot. Theol., 1881, S. 485 bis 506 (Sch. will erweisen, dafs d. Octav. zwischen 300 und 23. Febr. 303 abgefafst sei). G. Loesche, Min. Felix' Verh. zu Athenagoras, in: Jahrbb. f. prot. Theol., 1882, S. 168—178. R. Kühn, Der Oct. des M. F. Eine heidnisch-philos. Auffassung vom Christenth., I.-D., Lpz. 1882 (geht in der Betonung des Heidnisch-Philosophischen zu weit). P. Schwenke, Üb. d. Zeit des M. F., in: Jahrbb. f. prot. Theol., 1883, S. 263 bis 294. Reck, Min. F. u. Tertullian, e. litterar. krit. Untersuch., Theol. Quartalschr., 1886, S. 64—114. Frid. Wilhelm, De Minucii F. Octavio et Tertulliani Apologetico, Bresl. 1887 (in: Breslauer philol. Abh.). M. L. Massebieau, L'apologétique de Ter-

Digitized by Google

tullian et l'Octavius de M. F., Rev. de l'hist. des relig., XV, 1887, S. 316—346 (nimmt die Abhängigkeit des Minucius von Tertullian an). E. Kurz, Über d. Oct. d. M. F., Burgdorf 1888. O. Grillenberger, Studien zur Philosophie der patrist. Zeit, I. D. Octavius des Min. Fel. keine heidnisch-philos. Auffassung des Christenthums, Jahrb. f. Philos. u. speculat. Theol., 1889, S. 104—118, 146—161, 260—269. J. Vahlen, Quaestiones Minucianae, Berl. 1894. M. Schanz, Die Abfassungszeit des Octavius des M. F., Rhein. Mus. f. Philol., 50, 1895, S. 114—136. K. J. Neumann, Der römische Staat u. die allgem. Kirche, I, S. 241 u. 241, setzt die Abfassungszeit in das Jahr 248. H. Bönig, M. F., G.-Pr., Königsb. 1897. E. Norden, De Minucii Felices aetate et genere dicendi, Ind. schol., Greifsw. 1897. — Die Mehrzahl der Forscher tritt entschieden für die Priorität des Minucius gegenüber dem Tertullian ein, neben Massebieau, Monceaux (Hist. litt. I, p. 463—508) u. a. Harnack mit nicht leicht zu nehmenden Gründen für die Abhängigkeit des Minucius von Tertullian (s. dessen Chronologie, II, 1904, S. 324—330).

Tertulliani opera ed. Rhenanus, Bas. 1539; ed. Rigaltius, Par. 1635, 66; ed. Semler et Schütz, Hal. 1770; E. F. Leopold in: Gersdorf, Bibl. patr. Lat. voll. IV—VII, Lips. 1839—1841; F. Oehler, 3 voll., Lips. 1853—1854. Sämtl. Schrift. aus d. Latein. übers. von K. A. H. Kellner, 2 Bde., Cöln 1881. Opp. ex rec. Aug. Reifferscheid et Geo. Wissowa, P. I, Corp. script. ecclesiast., Wien 1890. T.s Apology for the Christians. Translat. with introduction, analysis and appendix containing the letters of Pliny and Trajan — by T. K. Bindley, Lond. 1890. In der Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengesch. Quellenschr. als Grundlage für Seminarübungen sind die Schriften T.s De poenitentia und De pudicitia von E. Preuschen herausgegeben, Freib. 1891, ebd. De praescriptione haereticorum, von dems., 1892. Über ihn schrieben u. a.: J. A. Nösselt, De vera aetate ac doctrina scriptorum Tertulliani, Hal. 1768. W. Münscher, Darstellung der moral. Ideen des Clemens von Alexandrien und des Tertullian, in: Henkes Magaz. f. Religionsphil., Exegese u. Kirchengesch., tom. VI, St. 1, Helmst. 1796, S. 106 ff. Neander, Antignosticus, oder Geist des Tertullian und Einleitung in dessen Schriften, Berl. 1825, 2. Aufl. 1849. Schwegler, in seinem Werke üb. d. Montanismus, Tübing. 1841, S. 302. Hesselberg, Tert.s Lehre, entwickelt aus seinen Schriften, 1. Teil: Leben u. Schriften, Dorpat 1848. Engelhardt, Tertullians schriftstell. Charakter, in: Ztschr. f. hist. Theol., 1852, 2. G. Uhlhorn, Fundamenta chronologiae Tertullianeae, diss. inaug., Gott. 1852. Vgl. auch Böhringers Darstellung in der zweiten Aufl. seiner Kirchengesch. in Biographien (Bd. I, Abt. 2, S. 1 ff.). F. A. Burckhardt, Die Seelenlehre des Tertullian, Budissin 1857. Vict. Bordes, Exposé crit. des opinions de T. sur la rédemption, Strasbourg 1860. P. Gottwald, De montanismo Tertulliani, Bresl. 1862. Grotemeyer, Ueb. Tertullians Leben u. Schriften, Sch.-Pr. I, II, Kempen 1863, 1865. Stöckl, Tertull. de animae humanae natura; De Tertulliani doctr. psychologica, Lectionscat., Münster 1863. Herm. Jeep, Tertullian als Apologet, in: Jahrbb. f. deutsche Theol., 9. Bd., 1864, S. 649—687. Ch. Murton, Essai sur l'origine de l'âme d'après T., Origène et Lactance, Strasbourg 1866. Is. Pelet, Ess. sur l'apologeticus de T., Strasb. 1868.

A. Ebert, Tertullians Verh. zu Minuc. Felix, Lpz. 1870, nebst einem Anhang über Commodians Carmen apologeticum (Abhandl. d. sächs. Gesellsch. d. Wissensch., V, S. 321—386). Herm. Rönsch, Das neue Test. Tertullians, aus den Schriften des Letzteren reconstruirt, Lpz. 1871. K. Leimbach, T. als Quelle f. d. christl. Archäol., in: Ztschr. f. d. hist. Theol., 1871, S. 108—157. H. Kellner, Ueb. Tertullians Abhandl. De pallio u. d. Jahr s. Uebertritts z. Christenth., in: Theol. Quartalsschr., 52. Jahrg., Tübing. 1870, S. 547—566; Zur Chronologie Tertullians, ebd., 53. Jahrg., 1871, S. 585 bis 609. E. Hückstädt, Ueber das pseudotertullianische Gedicht Adversus Marcionem, Lpz. 1875 (das Gedicht ist wahrscheinlich in Rom verfafst nnd stammt aus der Mitte des vierten Jahrhunderts. Hückstädt schreibt es dem Rhetor C. Marius Victorinus zu). G. Caucanas, Tertullien et le Montanisme, Genève 1876. J. P. Condamin, De Q. S. F. Tertulliano vexatae religionis patrono et praecipuo apud Latinos Christianae linguae artifice, Bar le Duc 1877. A. Hauck, Tertullians Leben u. Schriften, Erlang. 1877. G. N. Bonwetsch, Die Schriften Tertullians nach der Zeit ihrer Abfassung untersucht, Bonn 1878; ders., D. Gesch. des Montanism., Erlang. 1881. W. Belck, Gesch. des Montanismus, seine Entstehungsursachen, Ziel u. Wesen, Lpz. 1883. A. Harnack, Zur Chronologie der Schriften Tert.s, in: Ztschr. f. Kirchengesch., Bd. 2, 1878, S. 572 bis 583. F. Nielsen, Tertullians Ethik, Kjöbenhavn 1879. G. R. Hauschild, Tertullians Psychologie u. Erkenntnisstheorie, G.-Pr., Frankf. a. M. (Lpz.) 1880. M. Klufsmann, Curarum Tertullianearum particulae I et II, D. I., Halis 1881. G. Leonhardi, D. apologet. Grundgedanken T.s, in: Ztschr. f. k. Wissensch. u. k. Leb., 1882, H. 11.

Digitized by Google

Ernst Nöldechen, T. als Mensch u. als Bürger, in: Hist. Ztschr., Bd. 54, H. 2, 1885, S. 225—260; ders., T.s Verhältn. zu Clemens von Alexandrien, Jahrbb. f. prot. Th., 1886, S. 279—301; Tertullian, Von dem Mantel. E. Prosasatire des Kaiserreichs 209, Jahrbb. f. prot. Th., 1886, S. 615—660; ders., T. in Griechenland, Ztschr. f. wiss. Th., 1887, S. 385—439; ders., Die Abfassungszeit der Schriften T.s, Texte u. Untersuch., 5, Lpz. 1888; ders., Tert., V. d. Kranze, Ztschr. f. K. G., 11, 1890, S. 353—394; ders., Tertullian, Gotha 1890 (hierin und in der oben zitierten Schrift: Die Abfassungszeit usw. sind Abhandlungen N.s über T. zusammengefafst). E. Schwarz, De M. Terentii Varronis ap. sanctos patres vestigiis capita duo (die Stellen Tertullians, die auf Varros Antiquitates rer. div. zurückgehen), Jahrbb. f. Philol., Supplementb. 1888. W. v. Hartel, Patrist. Studien. I. Zu Tertull. De spectaculis, De idolatria, II. Zu T. Ad nationes, III. Zu T. Ad nationes, De testimonio animae, Scorpiace, IV. Zu T. De oratione etc., Sitzungsber. d. k. Akad. d. W., Wien 1890. C. A. H. Kellner, Chronologiae Tertullianae supplementa, Bonn 1890. J. Schmidt, Ein Beitr. zur Chronologie der Schriften T.s, Rhein. Mus. f. Philol., 1891, S. 77—98. J. E. B. Mayor, T.s Apology, Journ. of philol., 21, 1893, S. 259—295. G. Esser, D. Seelenl. T.s, Paderb. 1893. K. H. Wirth, D. „Verdienst"-Begriff in der christl. Kirche nach sein. geschichtl. Entwickl. dargestellt. I. D. „Verdienst"-Begriff b. T., Diss., Lpz. 1892. Paul Wolf, D. Stellung des Christen zu d. Schauspielen nach T.s Schr. De spectaculis, Wien 1897. G. Ludwig, T.s Ethik in durchaus object. Darstell., I.-D., Lpz. 1885. E. M. Gaucher, L'Apologétique. Les arguments de Tertullien contre le paganisme avec texte latin retouché et quelques notes, Auteuil 1898. Joh. Stier, D. Gottes- u. Logoslehre Tertullians, Götting. 1899. E. F. Schulze, Elemente einer Theodicee bei Tert., Ztschr. f. wiss. Th., 1900, S. 62—104. G. Schelowsky, D. Apologet T. in s. Verhältn. zur griech.-römisch. Philosophie, Diss., Lpz. 1901. — T. Kotek, Anklänge an Ciceros „de natura deorum" bei Minucius Felix u. Tertullian, Progr., Wien 1901. C. Guignebert, Tertullien. Etude sur ses sentiments à l'égard de l'empire et de la société civile, Par. 1901. W. Vollert, T.s dogmatische und eth. Grundanschauungen, Gütersloh 1903. J. Leblanc, Le matérialisme de T., Ann. de ph. chrét., 1903, S. 415—424. Die beste Darstellung der philosophischen Ansichten Tertullians findet sich noch bei Ritter, Gesch. d. Ph., Bd. V, S. 362—417; über ihn als Schriftsteller s. Holl, Preufs. Jahrbb., 88, 1897, S. 262 ff.

Cyprians Werke, herausgegeben von Hartel, 3 Bde., Wien 1868—1871. Vgl. über ihn: B. Fechtrup, D. hl. Cypr., sein Leben und seine Lehre, Münster 1878. O. Ritschl, C. v. Carthago u. d. Verfassung d. Kirche, Götting. 1885. Freppel, St. Cyprien et l'Eglise d'Afrique, 3. Aufl., Par. 1890. Geo. Morgenstern, C., Bisch. von Carthago als Philosoph, Jena 1889. A. Harnack, D. pseudocyprianische Traktat De aleatoribus, die älteste lat.-christl. Schrift, das Werk des römisch. Bischofs Victor I, Texte u. Untersuch., 5. Bd., Lpz. 1888. Le Provost, Etude philosoph. et littéraire sur St. Cyprien, Par. 1889. K. H. Wirth, Der Verdienstbegr. in d. christl. Kirche, nach seiner geschichtl. Entwickl. dargest. II. Der Verdienstbegr. b. Cyprian, Lpz. 1901.

Über Commodianus handelt aufser Ebert in der eben erwähnten Abhandl. noch K. Leimbach, Ueb. C.s Carmen apologeticum, Pr., Schmalkalden 1871.

Der durch Anmut der Darstellung und Milde der Gesinnung ausgezeichnete Dialog des (wahrscheinlich vor dem Ende des zweiten, nicht erst im dritten Jahrhundert zu Rom als juristischer Sachwalter lebenden) Minucius Felix, welcher sich in der Einkleidung an Ciceros De natura deorum anlehnt und in seinem Inhalt und seiner Form vielfach an die Supplicatio des Athenagoras erinnert, schildert die Bekehrung des Heiden Cäcilius durch den Christen Octavius. Cäcilius fordert, dafs man bei der Ungewifsheit alles Überirdischen sich darüber nicht in eitler Selbstüberhebung ein eignes Urteil erlaube, sondern der Überlieferung der Vorfahren treu bleibe und, falls man philosophieren wolle, nach der Weise des Sokrates sich auf das Menschliche beschränke, im übrigen aber mit diesem und den Akademikern in dem Wissen seines Nichtwissens die wahre Weisheit finde. Quod supra est nihil ad nos. Confessae imperitiae summa prudentia est. Auf diese Argumentation (die freilich jeder Religion, auch der christlichen, sobald sie einmal zur herrschenden und überlieferten geworden war, gleich sehr zugute kommen konnte) antwortet Octavius zunächst durch Aufzeigung

Digitized by Google

des Widerspruchs zwischen dem prinzipiellen Skeptizismus und dem tatsächlichen Festhalten an der überlieferten Religion. Octavius billigt die Forderung der Selbsterkenntnis, behauptet aber im Gegensatz zu der Abweisung des Transzendenten, es sei in dem Universum alles so verflochten, dafs das Menschliche nicht ohne das Göttliche erkannt werden könne (ut nisi divinitatis rationem diligenter excusseris, nescias humanitatis). Auch sei die Erkenntnis der Gottheit gar nicht so unsicher; sie sei der Vorzug des mit sermo und ratio begabten Menschen und folge aus der Ordnung der Natur, insbesondere aus der zweckmäfsigen Bildung der Organismen, zuhöchst des Menschen. Quid enim potest esse tam apertum, tam confessum tamque perspicuum, quum oculos in coelum sustuleris et quae sunt infra circaque lustraveris, quam esse aliquod numen praestantissimae mentis, quo omnis natura inspiretur, moveatur, alatur, gubernetur? — Ipsa praecipue formae nostrae pulchritudo Deum fatetur artificem; nihil in homine membrorum est, quod non et necessitatis causa sit et decoris. — Nec universitati solummodo Deus, sed et partibus consulit.

Die Einheit der Naturordnung beweist die Einheit der Gottheit. Gott ist unendlich, allmächtig und ewig, vor der Welt war er sich selbst statt der Welt. Ante mundum sibi ipse fuit pro mundo. Er ist nur sich selbst vollständig bekannt, über unsere Sinneserkenntnis und über unseren Verstand erhaben. Um seiner Einheit willen bedarf er keines Eigennamens; das Wort Gott genügt. Auch dem Volksbewufstsein ist die Anschauung der Einheit des Göttlichen nicht fremd (si Deus dederit etc.); ausdrücklich wird sie fast von allen Philosophen anerkannt. Selbst Epikur, der den Göttern die Tätigkeit, wenn nicht die Existenz abspricht, findet eine Einheit in der Natur; Aristoteles erkennt eine einheitliche Gottesmacht an, die Stoiker lehren die Vorsehung; Platon spricht im Timäus fast ganz christlich, indem er Gott den Vater und Bildner der Welt nennt, der schwer erkennbar und nicht öffentlich zu verkünden sei; denn auch den Christen gilt Gott als der Vater aller Dinge, und sie verkünden ihn öffentlich nur dann, wenn sie zum Zeugnis aufgefordert werden. Man kann dafür halten, dafs die Christen Philosophen seien oder die Philosophen schon Christen. Die Götter des Volksglaubens sind vergötterte Könige oder Erfinder. Der Glaube unserer Vorfahren darf für uns nicht mafsgebend sein; die Alten waren leichtgläubig und haben an Wundererzählungen sich erfreut, die wir als Fabeln erkennen; denn wären solche Dinge geschehen, so würden sie auch heute geschehen; sie sind aber nicht geschehen, weil sie nicht geschehen können. Am meisten schaden die Dichter der Wahrheit, indem sie uns mit süfser Täuschung umstricken; mit Recht hat Platon sie verbannt; die Mythen beschönigen die Laster der Menschen. Unreine Dämonen lassen sich unter dem Namen der Götter verehren. Der wahre Gott ist allgegenwärtig: ubique non tantum nobis proximus, sed infusus est; non solum in oculis ejus, sed et in sinu vivimus.

Die Welt ist vergänglich, der Mensch unsterblich. Gott wird auch den Leib wieder auferwecken, wie ja schon in der Natur alles sich erneut; die Meinung, dafs nur die Seele unsterblich sei, ist eine halbe Wahrheit, die Seelenwanderung eine Fabel, doch liegt auch in ihr eine Ahnung des Wahren. Mit Recht wird den Christen insgesamt ein besseres Los als den Heiden zuteil werden, denn schon die Nichtkenntnis Gottes rechtfertigt die Bestrafung, die Gotteserkenntnis die Verzeihung; ferner aber ist auch das sittliche Leben der Christen besser als das der Heiden. Die Lehre von der göttlichen Vorausbestimmung streitet nicht wider die Gerechtigkeit Gottes oder wider die menschliche Freiheit; denn Gott sieht die Gesinnungen der Menschen voraus und bestimmt danach ihr Geschick; das Fatum ist nur Gottes Ausspruch. Quid enim aliud est fatum, quam quod de

Digitized by Google

unoquoque nostrum Deus fatus est? Den Christen dienen die Leiden zur Prüfung, zur Bewährung im Kampfe mit den feindlichen Mächten. Mit Recht enthalten sie sich der weltlichen Vergnügungen, die in sittlicher und religiöser Beziehung bedenklich sind. — Der Hauptsache nach erklärt sich am Ende des Gesprächs Cäcilius überzeugt, obgleich noch Zweifel übrigbleiben. — Das Christentum erscheint bei Minucius „aller dogmatischen Formen entkleidet, nur als die Religion reiner und geläuterter Menschlichkeit". Der philosophisch gebildete römische Sachwalter glaubte an die Realisierung der heidnischen Ideale in dem Christentum, womit aber gar nicht gesagt sein soll, dafs er die christlichen Wahrheiten nicht genauer gekannt und tiefer in sich aufgenommen haben konnte, als es in seiner Schrift scheint. Es ist sehr wohl möglich, dafs er mit Rücksicht auf die Leser, für die er seine Schrift bestimmt hatte, das spezifisch Christliche zurückhielt, indem er nachweisen wollte, wie gewisse christliche Überzeugungen mit den heidnisch-philosophischen übereinstimmten, um so die Heiden dem Christentum geneigter zu machen. — Ausgeschrieben ist der Octavius, ebenso wie Tertullians Apologeticus, in der Schrift: Quod idola dii non sunt, die den Cyprian als Verfasser haben soll. Ist sie cyprianischen Ursprungs, was aber sehr unsicher ist, so hätte man wenigstens den terminus ad quem für die Abfassungszeit des Octavius.

Quintus Septimius Florens Tertullianus, geb. um 160, vielleicht schon 150, in Carthago, heidnischen Eltern entstammt, zum Juristen gebildet, längere Zeit berühmter Jurist in Rom, trat später (noch vor 197) zum Christentum über (zum Montanismus um 206, vielleicht auch erst 208) und übertrug seine juridische Auffassung wie auch seine advokatische Beredsamkeit auf seine christliche Theologie, den Geist unter das Gesetz und gleichsam Christus unter Moses beugend. Es war eine geniale und originelle Natur von mächtiger Tatkraft und feuriger Phantasie, seine Darstellung zeigt häufig „dichterischen Schwung" und hat viel Witz und viel Antithesen aufzuweisen, aber auch viel Gewaltsames, das nicht selten zu Unverständlichkeiten führt. Von der ausgesprochenen Wertschätzung der heidnischen Philosophie bei Minucius Felix, dessen Octavius er in seinem Apologeticum, auch in Ad nationes höchst wahrscheinlich benutzt hat, weicht er sehr bestimmt ab, indem er entschiedenster Verächter alles Heidentums sein will. Seine Schriften, in denen von künstlerischer Anordnung nichts zu finden ist, sind (nach Neanders Einteilung) teils apologetisch gegen die Heiden und auf das Verhalten der Christen unter den heidnischen Verfolgungen bezüglich, teils ethisch-disziplinarisch, teils dogmatisch-polemisch. Vormontanistische Schriften der ersten Klasse sind: Ad martyres, De spectaculis, De idolatria, Ad nationes, Apologeticum (197), De testimonio animae; der zweiten Klasse: De patientia, De oratione (das Gebet), De baptismo, De poenitentia, Ad uxorem, De cultu feminarum; der dritten Klasse: De praescriptione (Einrede, die die Abweisung des Klägers noch vor der Verhandlung zur Folge hat) haereticorum. Montanistische Schriften der ersten Klasse: De corona militis, De fuga in persecutione, Contra Gnosticos, Scorpiace, Ad Scapulam (proconsulem); der zweiten Klasse: De exhortatione castitatis, monogamia, pudicitia, jejuniis, virginibus velandis, pallio; der dritten Klasse: Adversus Marcionem, Adv. Hermogenem, Adv. Valentinianos (wenn anders diese Schrift von ihm selbst stammt), De carne Christi, De resurrectione carnis, De anima, Adversus Praxeam. — Die von ihm in griechischer Sprache verfafsten Bücher sind verloren gegangen.

Tertullian betont unter den alten Kirchenvätern (neben Tatian) zumeist den Gegensatz zwischen Sittlichkeit und Sinnlichkeit, wie auch zwischen der göttlichen Offenbarung und der menschlichen Vernunft. Zwar sollen im letzten

Digitized by Google

Grunde die göttlichen Mysterien nicht vernunftwidrig sein; auch erkennt Tertullian die Schöpfung der Materie durch Gott an und geht nicht zu einem manichäischen Dualismus fort. Aber diese Einheit tritt öfter bei ihm zurück, und in feurigen Deklamationen schildert er den Zwiespalt. Was hat der Philosoph und der Christ gemein? Der Schüler Griechenlands und des Himmels? Der Bewerber um Ruhm und der um (ewiges) Leben? Der Wortmacher und der Tatenvollbringer? Der Zerstörer und der Erbauer der Dinge? Der Freund und der Feind des Irrtums? Der Verfälscher der Wahrheit und ihr Wiederhersteller? Ihr Dieb und ihr Wächter? Was haben Athen und Jerusalem, was die Akademie und die Kirche, was die Häretiker und die Christen miteinander gemein? Unsere Lehre stammt aus Salomons Halle, welcher selbst uns hinterliefs, den Herrn in Herzenseinfalt zu suchen. Diejenigen mögen bedenken, was sie tun, welche ein stoisches oder platonisches oder dialektisches Christentum vortragen. Uns ist seit Christus keine Neugier mehr nötig, noch eine Forschung seit dem Evangelium. Wir sollen nicht über Christi Lehre hinaus noch suchen. Der Christ darf nicht mehr erforschen, als zu finden erlaubt ist, die endlosen Fragen verbietet der Apostel. Was konnte Thales, der erste der Physiologen, dem Krösus Gewisses über die Gottheit sagen? Sokrates wurde verdammt, weil er durch Zerstörung der Götter der Wahrheit näher rückte; aber auch die Weisheit des Sokrates ist nicht hoch anzuschlagen. Denn wer hätte ohne Gott die Wahrheit erkannt, und wem ist Gott bekannt ohne Christus? wem ist Christus verständlich ohne den heiligen Geist? und wem ist dieser zuteil geworden ohne das Sakrament des Glaubens? Sokrates wurde, wie er selbst gesteht, von einem Dämon geleitet. Jeder christliche Handwerker hat Gott gefunden, weist auf ihn und beantwortet alles, was man über Gott fragt, während Platon versichert, dafs es schwer sei, den Weltbaumeister zu finden, und es nicht angehe, den Gefundenen allen mitzuteilen. O armseliger Aristoteles, der du den Häretikern die Dialektik, die Kunst des Bauens und Zerstörens, erfunden hast, die alles erwägt, um nichts zu Ende zu führen! Was beginnst du, verwegene Akademie? Den ganzen Bestand des Lebens hebst du aus den Wurzeln, die Ordnung der Natur störest du, du hebst die Vorsehung Gottes auf, wenn du meinst, dafs dieser seinen Werken in den Sinnen trügerische Mittel ihrer Erkenntnis und ihres Gebrauches beigab (eine Antizipation der kartesianischen Argumentation aus der véracité de Dieu). Aus dem Alten Testament haben Dichter und Philosophen einzelne Wahrheiten geschöpft, aber dieselben verfälscht und ruhmsüchtig sich selbst zugeschrieben. Von den Platonikern wurde Valentin ausgerüstet, von den Stoikern Marcion; von den Epikureern rührt die Leugnung der Unsterblichkeit der Seele her, von allen Philosophenschulen die Verwerfung der Auferstehung. Die Philosophen sind die Patriarchen der Häretiker. Wo die Materie mit Gott als gleich ursprünglich gesetzt wird, ist Zenons Lehre, wo der feurige Gott zitiert wird, Heraklit im Spiel. Die Philosophen widersprechen einander; sie erheucheln die Wahrheit, der Christ aber besitzt sie; nur der Christ ist weise und treu, und niemand ist gröfser als er. Mit dem Christentum ist auch das Amt der ludi magistri und professores litterarum unverträglich. Der menschlichen Weisheit und Bildung widerstreitet das Christentum. „Crucifixus est dei filius; non pudet, quia pudendum est. Et mortuus est dei filius; prorsus credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile est“ (De carne Chr. 5). Hieraus hat man den Satz gebildet: „Credo quia absurdum“, eine Fassung, die sich weder bei Tertullian noch bei Augustin, wie öfter angenommen wird, findet.

Wie das menschliche Denken, so gilt auch das menschliche Wollen dem Tertullian, namentlich in seiner montanistischen Periode, als verderbt. Er glaubt

Digitized by Google

nicht an eine Durchdringung des sinnlichen Lebens mit ideellem Gehalte, sondern beläßt jenes in seiner Roheit, um es dann zu bekämpfen und zu verdammen und, sofern es die notwendige, unaufhebbare Basis des geistigen Lebens ist, daraus seine Argumente für die menschliche Sündhaftigkeit zu ziehen. Matrimonium und stuprum haben beide ihr Wesen in der commixtio carnis und unterscheiden sich nur durch die gesetzliche Ordnung (doch stellt Tertullian mitunter in einzelnen Schilderungen, die besser sind, als sein Prinzip, die christliche Ehe als wirkliche Lebensgemeinschaft dar). Die reine Jungfräulichkeit ist das Höchste; doch hat Gott die einmalige Ehe aus Nachsicht gestattet (De exhort. c. 1; 9, De monog. c. 15). Der tertullianische Christ ist (gleich wie der tatianische) der „auf einer gezähmten Bestie reitende Engel". In Bezug auf Ehe und Hauswesen wird ihm die „fuga saeculi" zu einer „Flucht aus der Welt des sittlichen Handelns".

Ähnlich, wie bei den Stoikern (von denen er wenigstens den Seneca hochschätzt, den Musonius ausgiebig benutzt hat, und deren Lehre er überhaupt, obgleich er nichts von der griechischen Philosophie hat lernen wollen, stark für seine eigenen Ansichten verwandt hat), verknüpft sich bei Tertullian mit einer dualistischen, die Sinnlichkeit unterdrückenden Ethik eine sensualistische Erkenntnislehre und materialistische Psychologie. Seine theoretische Weltansicht ist ein krasser Realismus, ja Materialismus. Die Sinne täuschen nicht, jedoch mufs zu der Erkenntnis der Verstand hinzukommen; aber dieser ist nicht etwa ein höheres Vermögen der Seele, nur die Erkenntnisgegenstände sind höhere oder niedere, nicht die Erkenntniskräfte. Es wird so der sensualitas ihr volles Recht eingeräumt, obwohl es bisweilen den Eindruck macht, als solle die Vernunfterkenntnis allein gültig sein: nihil non ratione tractari intellegique voluit. Auch das Christentum soll Erkenntnis der Vernunft sein. Der kosmologische und der teleologische Beweis für das Dasein Gottes bestehen zu Recht. Daneben wird die regula fidei auch stark in Anspruch genommen: adversus regulam nihil scire omnia scire est (de praescr. 14). Alles Wirkliche ist körperlich; was nicht körperlich ist, ist auch nicht substantiell. Dies wird auch angewandt auf Gott und auf die Seele. Die Körperlichkeit Gottes aber tut seiner Erhabenheit und die Körperlichkeit der Seele ihrer Unsterblichkeit keinen Eintrag. Nihil enim, si non corpus. Omne quod est, corpus est sui generis; nihil est incorporale, nisi quod non est (De anima 7; De carne Chr. 11). Quis enim negaverit, deum corpus esse, etsi deus spiritus est? spiritus enim corpus sui generis in sua effigie (Adv. Prax. 7).

Tertullians Schrift Über die Seele ist besonders erwähnenswert. Sie handelt zuerst von der Qualität der Seele, dann von ihrer Entstehung, ferner von ihrer Entwicklung und zuletzt von ihrem Zustand nach dem Tode. Die Seele besitzt nach Tertullian die menschliche Gestalt, dieselbe, wie ihr Leib, sie ist zart und hell und luftartig. Sie erstreckt sich durch alle Teile und Organe des Leibes. In der Beweisführung für die Materialität der Seele knüpft Tertullian an die Stoiker an. Wäre sie nicht körperlich, so könnte sie nicht vom Leibe Wirkungen erfahren und nicht leidensfähig sein, und es könnte nicht ihr Bestand in dem Leibe durch die Nahrung bedingt sein (De anima 6 f.). Die Seele des Kindes geht aus dem Samen des Vaters hervor, wie bei Pflanzen aus dem Mutterstamme ein Spröfsling (tradux) abgesenkt wird, und wächst alsdann an Sinn und Verstand allmählich empor (De anima 9). Jede Menschenseele ist ein Zweig (surculus) aus Adams Seele. Wäre die Seele unkörperlich, so würde sie nur ein Accidens des Leibes sein, wie die Bewegung ein Accidens der Materie ist. Die Seele ist einfach und einförmig. Der Geist, auch der Verstand, der

Digitized by Google

νοῦς, ist nicht in aristotelischer Weise von ihr zu trennen. Der *νοῦς* ist nur eine besondere Verfassung (suggestus) und Einrichtung (structus) der Seele, welche ihr eingeboren und eingepflanzt und von Geburt an eigen ist, vermöge deren sie handelt und erkennt, und in deren Besitz sie sich aus sich selbst in sich selber bewegt, so dafs sie durch sie wie durch eine andere Substanz bewegt zu werden scheint (De an. 12, vgl. dazu die ausführliche Erörterung von Hauschild, S. 30 ff.). Mit der Seele vererben sich die geistigen Eigenschaften der Eltern auf die Kinder; daher die Erbsünde seit Adam (tradux animae tradux peccati), neben der jedoch auch ein Rest des Guten oder des göttlichen Ebenbildes in uns geblieben ist (quod a deo est, non tam extinguitur, quam obumbratur). Die Seele hat einen natürlichen Zug zum Christentum (anima naturaliter christiana, De testim. an. 1 f.; Apolog. 17), indem nämlich in den einfachsten und natürlichsten Äufserungen des religiösen Bewufstseins auch bei den Polytheisten doch wieder unwillkürlich auf die monotheistische Grundlage zurückgegangen wird. Die Seele gelangt von ihrem Selbstbewufstsein aus zum Wissen von ihrem Schöpfer; sie kennt einen einzigen Gott und sie kennt auch seine Natur, die in Güte besteht, aber fürchtet doch seine Strafe. Das Gute kann der Mensch durch freie Wahl tun, und hierdurch kann er im eigentlichen Sinne gut werden, da er im Kampfe gegen das Böse immer stärker wird zum Guten. Es ist so dem Menschen volle Willensfreiheit nach beiden Seiten hin verliehen. Die Seele ist unsterblich ihrer Natur nach, da sie Gott verwandt, unteilbar, unauflöslich, und auch im Schlafe ihre Tätigkeit nicht aufhört, und auch dieser ihrer Natur wird sie sich durch sich selbst bewufst.

Wie die Sonne von uns nicht in ihrer wirklichen Substanz am Himmel, sondern nur aus ihren auf die Erde geworfenen Strahlen erkannt wird, so wird auch Gott dem Menschen niemals in der Fülle seiner Majestät offenbar, sondern nur nach der menschlichen Fassungskraft als ein menschlicher Gott, der sich in seinem Sohne geoffenbart hat (Adv. Prax. 14). Gott kann als der gröfste nur Einer sein (Adv. Marc. I, 3 und 5). Er ist ewig und unveränderlich, frei, keiner Notwendigkeit unterworfen; seine Natur ist die Vernunft, die mit seiner Güte eins ist. Auch Zorn und Hafs kommt Gott zu; mit seiner Güte ist die Gerechtigkeit vereint (Adv. Marc. I, 23 ff.; II, 6 ff.). Sobald Gott die Weisheit zu dem Werke der Weltschöpfung notwendig fand, hat er sie in sich selbst empfangen und gezeugt als eine geistige Substanz, welche Wort ist zur Offenbarung, Vernunft zur Anordnung und Kraft zur Vollendung. Wegen der Einheit dieser Substanz mit der Substanz Gottes heifst auch sie Gott. Sie ist aus Gott hervorgegangen, wie der Strahl aus der Sonne hervorbricht; Gott ist in ihr, wie die Sonne im Strahl ist, weil die Substanz nur ausgedehnt und nicht getrennt wird. Geist ward vom Geist, Gott von Gott, Licht von Licht, ohne dafs der Urgrund der Wesenheit durch den Spröfsling vermindert ward. Der Vater ist die ganze Substanz, der Sohn aber eine Ableitung und ein Teil derselben, wie er auch selbst bekennt: der Vater ist gröfser als ich (Adv. Hermog. 18; Apol. 21; Adv. Praxeam 9). Stets war die Vernunft in Gott, aber es gab eine Zeit, da der Sohn nicht war; dieser ist erst geworden, da Gott ihn als Organ der Weltschöpfung bedurfte und aus sich als zweite Person hervorgehen, emanieren liefs (Adv. Prax. 14; Adv. Hermog. 3). Doch ist die Zeit im eigentlichen Sinne erst mit der Welt geworden; die Güte, welche die Zeit gemacht hat, hatte vor der Zeit noch keine Zeit (Adv. Marc. II, 3). Auch in der Lehre vom Logos, die allerdings auch soteriologische Bedeutung hat, schliefst sich Tertullian bewufst an die Stoa an, Apolog. I, 198 f.: apud vestros quoque sapientes *λόγον*, i. e. sermonem atque rationem, constat artificem videri universitatis. Hunc enim Zeno

Digitized by Google

determinat factitatorem, qui cuncta in dispositione formaverit; eundem et fatum vocari et deum et animum Jovis et necessitatem omnium rerum. Haec Cleanthes in spiritum congerit, quem permeatorem universitatis affirmat. Et nos autem sermoni atque rationi itemque virtuti, per quae omnia molitum deum ediximus, propriam substantiam spiritum inscribimus, cui et sermo insit et ratio adsit disponenti et virtus perficienti. Wie der Sohn, so ist auch der heilige Geist aus der göttlichen Substanz hervorgegangen (Adv. Prax. 26). Das Dritte von Gott und Sohn ist der Geist, so wie das Dritte von der Wurzel aus dem Strauch die Frucht, das Dritte von der Quelle aus dem Flufs die Mündung, das Dritte von der Sonne aus dem Strahl die Spitze des Strahles ist. So widerspricht die Trinität nicht der Monarchie und hält das Verhältnis der Ökonomie fest (Adv. Prax. 8). Die Welt ist aus nichts geschaffen, nicht aus einer ewigen Materie und auch nicht von Ewigkeit her. Gott war auch vor der Weltschöpfung Gott; erst seit derselben aber ist er Herr; jenes ist der Name der Substanz, dieses der Name der Macht (Adv. Hermog. 3 ff.). Nach dem Bilde Gottes ist der Mensch geschaffen, indem Gott bei der Gestaltung des ersten Menschen sich den zukünftigen Menschen Christus zum Vorbilde nahm (De resurr. 6). Die Götter der Heiden sind gefallene Engel, die durch die Liebe zu sterblichen Weibern sich zum Abfall von Gott verleiten liefsen (De cultu femin. I, 2).

Die Gerechtigkeit war anfangs unentwickelt, eine Natur, welche Gott fürchtet; dann gelangte sie durch das Gesetz und die Propheten zur Kindheit (jedoch nur bei den Juden, da bei den Heiden Gott nicht war; sie standen draufsen, wie der Tropfen am Eimer, sind wie der Staub auf der Tenne); durch das Evangelium erstarkte sie zur Jugend. Durch die neue (montanistische) Prophetie, welche vollkommene Heiligung fordert, wird sie zur männlichen Reife entwickelt (De virginibus velandis 1). Die Seelen der Gestorbenen harren im Hades der Auferstehung und des Gerichts. Die Gerechten erwartet ein seliges Los; alle Mifsbildung und Verletzung wird ausgetilgt und auch das weibliche Geschlecht in das männliche verwandelt werden (De resurr. 57; De cultu fem. I, 2). Wenn der heilige Geist auch auf die getauften Christen noch wirkt und ihnen beisteht, so geschieht dies als eine Einflöfsung eines feinen göttlichen Stoffes, der den freien Willen unterstützt, wobei der stoische Einflufs wieder zu erkennen ist. Wenn auch die Gnade betont wird, so wird anderseits doch das Verhältnis des Menschen zu Gott in gesetzlich-moralistischer Weise aufgefafst. Der Christ, dem zwar in der Taufe die früheren Sünden vergeben sind, mufs sich die Seligkeit, die verschiedene Grade hat, verdienen, wobei Askese noch besonders hoch angerechnet wird (vgl. Loofs Dogmengesch., S. 164 f.).

Ein wesentliches Verdienst hat sich Tertullian durch seine energische Vereidigung der Religionsfreiheit erworben. Die Wahl der Religion ist ein Recht des Individuums. Es ist nicht religiös, zur Religion zwingen zu wollen. Humani iuris et naturalis potestatis est unicuique quod putaverit colere. Nec alii obest aut prodest alterius religio. Sed nec religionis est cogere religionem, quae sponte suscipi debeat, non vi, quum et hostiae ab animo libenti expostulentur. Ita etsi nos compuleritis ad sacrificandum, nihil praestabitis diis vestris (Ad Scap. 2). Colat alius Deum, alius Jovem, alius ad Coelum supplices manus tendat, alius ad aram Fidei, alius, si hoc putatis, Nubes numeret orans, alius Lacunaria, alius suam animam Deo suo voveat, alius hirci. Videte enim, ne et hoc ad irreligiositatis elogium concurrat, adimere libertatem religionis et interdicere optionem divinitatis, ut non liceat mihi colere quem velim, sed cogar colere quem nolim. Nemo se ab invito coli volet, ne homo quidem (Apol. c. 24). (In ähnlicher Art

Digitized by Google

äufsert sich Justin Apol. I, c. 2, 4, 12, auch Lactantius Instit. V, 19, 20.) Doch mag zweifelhaft bleiben, ob Tertullian dieselbe Religionsfreiheit den Heiden und Häretikern zugestanden hätte, wenn die Christen in der Majorität und im Besitze der Staatsgewalt gewesen wären; die unverkennbare Genugtuung, mit der er von den jenseitigen Martern der Feinde Christi redet (De spectac. 30, 61—62; cf. Apol. 49, 295), läfst es kaum voraussetzen.

Durch Tertullians Schriften hatte sich besonders gebildet Thascius Cäcilius Cyprianus, der, etwa um 200 geboren, längere Zeit in Carthago Lehrer der Rhetorik war, 246 zum Christentum übertrat, 248 schon Bischof von Carthago war und 258 unter Valerian enthauptet wurde. Philosophische Ansichten sind bei ihm kaum zu finden. Seine Bedeutung liegt darin, dafs er für Einheit und Macht der Kirche aufs entschiedenste gestritten hat, die Einheit der Kirche aber in dem Episkopat erblickte. Er ist so für die Entwicklung der lateinischen Kirche von gröfster Bedeutung gewesen. Ihm gehört der Ausspruch an: Habere iam non potest Deum patrem, qui ecclesiam non habet matrem. Von seinen Werken ist besonders die Schrift De unitate ecclesiae hervorzuheben. Die mit den Schriften Cyprians eine gewisse Verwandtschaft zeigende Abhandlung De aleatoribus, in welcher das Würfelspiel als vom Teufel erfunden hart gegeifselt wird, ist betreffs ihres Verfassers Gegenstand mehrfacher Untersuchungen gewesen, ohne dafs ihr Autor noch hat bestimmt festgestellt werden können.

Unter den lateinischen apologetischen Schriften des dritten Jahrhunderts sind auch noch zu nennen die Gedichte des Commodianus aus Gaza, die Instructiones adversus gentium deos, aus achtzig längeren und kürzeren Akrostichen bestehend, und das 249 abgefafste Carmen apologeticum, 1053 Verse. Beide Werke sind in rhythmischen Hexametern geschrieben, die auf Quantität und Hiatus keine Rücksicht nehmen. Der Dichter vertritt einen grobsinnlichen Chiliasmus und schliefst sich in der Trinitätslehre zunächst an Noëtus aus Smyrna an.

§ 12. Wie die moralische Reaktion gegen den gnostischen Antinomismus zu einer gesetzlichen Auffassung der christlichen Sittenlehre führte, welche Ähnlichkeit mit der jüdischen Gesetzlichkeit hatte, ohne mit ihr identisch zu sein, vielmehr das Christentum als das neue Gesetz Jesu bestimmte und in dem Montanismus und Tertullian über die kirchliche Mitte hinausging: so führte die theoretische Reaktion gegen den gnostischen Polytheismus (und Doketismus) und insbesondere gegen die Trennung des höchsten Gottes von dem Weltschöpfer zu einer Hervorhebung des Monotheismus, welche, ohne ein einfaches Zurückgehen auf den Monotheismus der jüdischen Religion zu sein, diesem doch näher kam und in dem Monarchianismus über die von der Kirche sanktionierte trinitarische Mitte hinausging. Der Monarchianismus ist die Lehre von der Einheit Gottes mit Ausschlufs der Dreipersönlichkeit, oder die Lehre von der alleinigen Herrschaft des Vaters als Einer göttlichen Person ohne eine besondere persönliche Existenz des Logos und des heiligen Geistes. Der Monarchianismus ist Modalismus, sofern Logos und Geist als Existenzweisen Gottes betrachtet, als Modi seines Wesens oder auch blofs

Digitized by Google

seiner Offenbarung aufgefafst werden. Der Monarchianismus ist teils ein modifizierter Ebjonitismus, teils Patripassianismus, teils von vermittelnder Form.

Die älteren Kirchenväter, wie auch Justin und noch Tertullian, bei denen das Trinitätsdogma noch nicht die volle Bestimmtheit hat, zu der später die Kirche es fortbildete, neigen sich, sofern sie den Monarchianismus vermeiden, fast durchweg einem gewissen Subordinatianismus zu, bei dem aber die Einheit des göttlichen Wesens nicht recht gewahrt und die Göttlichkeit in dem Logos herabgesetzt oder verendlicht schien. Dieser Subordinatianismus fand später im Arianismus seinen bestimmten Ausdruck. Die kirchlich gewordene Doktrin, die nach Athanasius benannt zu werden pflegt, teilt mit dem Monarchianismus den Gegensatz gegen den Subordinatianismus und die Lehre von dem identischen Wesen des Vaters und des Logos und des Geistes, mit dem Subordinatianismus aber die volle Unterscheidung der drei Momente als dreier Personen und die Opposition gegen die Reduktion derselben auf blofse Attribute oder auch auf blofse Offenbarungsformen Einer göttlichen Person.

In betreff der reichhaltigen Literatur mag es genügen, bei dieser spezifisch theologischen Frage hier auf Hauptwerke, wie Baurs und Dorners oben (S. 1) angeführte Schriften, ferner auf Schleiermachers Abhandlung über den Sabellianismus, Werke I, 2, S. 485—574; Möhlers Athanasius, Mainz 1827; Heinrich Voigt, Die Lehre des Athanasius von Alexandrien, Bremen 1861; Frdr. Boehringer, Athanasius u. Arius oder der erste grosse Kampf der Orthodoxie u. Heterodoxie, Stuttg. 1874; C. Atzberger, Die Logoslehre des h. Ath., Münch. 1880; Ad. Harnack, Art. Monarchianism., in Herzogs R. Enc. und noch auf folgende neuere Arbeiten zu verweisen: Eichhorn, Athanasii de vita ascetica testimonia collecta, Diss., Halle 1886; G. A. Poll, D. L. des heil. Athan. v. d. Sünde u. Erlösung, Passau 1888; J. Dräseke, Athanasiana. Untersuchung über die unter Ath.s' Namen überlieferten Schriften wider Apollinarios von Laodicea, Theol. St. u. Krit., 1889, S. 79—114; ders., Untersuchungen über die unter Ath.s' Namen überlieferten Schriften „Gegen die Hellenen" und „Von der Menschwerdung des Logos", Theol. St. u. Krit., 1893, S. 251—315; ders., Zur Athanasiosfrage, Ztschr. f. wiss. Theol., 1895, S. 238—269. H. R. Reynolds, Athanasius, his life and work (Church History series), Lond. 1889. G. Krüger, Die Bedeutung des Ath., Jahrbb. f. prot. Theol. 16, 1890, S. 337-356. F. Lauchert, D. L. des hl. Ath. des Grossen, Lpz. 1895. Karl Hoss, Studien üb. d. Schrifttum u. d. Theologie des A. auf Grund einer Echtheitsuntersuch. v. A. contra gentes und de incarnatione, Freib. 1899. A. Stülcken, Athanasiana. Literar- u. dogmengeschichtl. Untersuchungen (Texte u. U. von v. Gebhardt u. Harnack, N. F. 4, 4), Lpz. 1899. K. Bornhäuser, Die Vergottungslehre des Ath. u. Johannes Damascenus. E. Beitrag zur Krit. v. A. Harnacks „Wesen des Christentums" (Beiträge zur Förderung christlicher Theol.), Gütersloh 1903.

Sofern die Entwicklung der Lehre von der Einheit und Dreiheit in Gott auf der Exegese der Bibelstellen über den Vater, über Christus und über den heiligen Geist beruht, gehört sie nur der positiven Theologie an; soweit sie aber auf spekulativen Gründen beruht, ist sie der theologischen Dogmengeschichte und der Geschichte der christlichen Philosophie gemeinschaftlich. An dieser Stelle mag eine summarische Erwähnung um so eher ausreichen, je ausführlicher und eingehender die Dogmengeschichte jenen Streitpunkt zu behandeln pflegt und behandeln mufs.

Digitized by Google

Eine Fraktion der Monarchianer, nämlich die Anhänger Artemons, behauptete, dafs bis auf den römischen Bischof Victor ihre Lehre in der römischen Gemeinde die herrschende gewesen und erst durch Victors Nachfolger Zephyrinus (nach 200) verdrängt worden sei. Diese Behauptung mag eine Übertreibung sein, die auf einer monarchianischen Ausdeutung der Unbestimmtheit älterer Formeln beruht; dafs jedoch der Monarchianismus im Zusammenhang mit einer kirchlich-gesetzlichen Auffassung der sittlichen Verhältnisse in der älteren Zeit in der Tat sehr verbreitet gewesen sei, geht aus manchen auf apostolische Väter zurückgeführten Schriften, insbesondere aus dem lange in hohem Ansehen stehenden „Hirt des Hermas" und auch aus dem Zeugnis eines Gegners des Monarchianismus, nämlich des Tertullian, hervor (Adv. Praxeam c. 3): simplices quique, ne dixerim imprudentes et idiotae, quae maior semper credentium pars est, quoniam et ipsa regula fidei a pluribus diis saeculi ad unicum et verum Deum transfert, non intelligentes unicum quidem, sed cum sua *οἰκονομίᾳ* esse credendum, expavescunt ad *οἰκονομίαν*. Numerum et dispositionem trinitatis divisionem praesumunt unitatis quando unitas ex semet ipsa derivans trinitatem non destruatur ab illa, sed administretur. Itaque duos et tres iam iactitant a nobis praedicari; se vero unius Dei cultores praesumunt, quasi non et unitas irrationaliter collecta haeresim faciat, et trinitas rationaliter expensa veritatem constituat.

Theodotus von Byzanz und Artemon vertreten die dem Deismus oder vielmehr dem alttestamentlichen Offenbarungsglauben, dem Ebjonitismus und auch der synoptischen Lehrweise nahe stehende Form des Monarchianismus, die man die dynamistische Form nennen kann. Theodotus lehrte, Jesus sei nach dem Willen des Vaters von der Jungfrau als Mensch geboren, bei der Taufe aber sei der obere Christus auf ihn herniedergestiegen. Diesen oberen Christus aber dachte sich Theodotus als den Sohn des mit dem Weltschöpfer identischen höchsten Gottes und nicht (mit Cerinth und anderen Gnostikern) als den Sohn einer den Judengott überragenden Gottheit, wollte ihn aber nicht „Gott" nennen. Artemon nahm eine besondere Einwirkung des höchsten Gottes auf Jesus an, wodurch dieser, vor allen anderen Menschen ausgezeichnet, zum Sohne Gottes geworden sei. Der Logos-Begriff fehlt bei diesen Monarchianern.

Noëtus aus Smyrna brachte den rein modalistischen Monarchianismus auf, indem er lehrte (nach Hippol. Philos. IX, 7 ff.), der Eine Gott, der die Welt geschaffen habe, sei an sich zwar unsichtbar, aber dennoch nach seinem Wohlgefallen von alters her den Gerechten erschienen, und eben dieser Gott sei auch der Sohn geworden, als es ihm gefallen habe, sich der Geburt zu unterwerfen; er sei somit sein eigener Sohn, und in der Identität des Vaters und des Sohnes liege eben die *μοναρχία* Gottes. (Hippolytus vergleicht diese Lehre mit der heraklitischen von der Identität des Entgegengesetzten und hält dafür, dafs sie durch den Einflufs derselben entstanden sei.) Über ihn und seine Anhänger sagt Theodoretus Haeret. fabul. comp. 3, 3: *ἕνα φασὶν εἶναι θεὸν καὶ πατέρα τῶν ὅλων δημιουργόν — ἀγέννητον μὲν ἐξ ἀρχῆς, γεννητὸν δὲ ὅτε ἐκ παρθένου γεννηθῆναι ἠθέλησεν, ἀπαθῆ καὶ ἀθάνατον καὶ πάλιν αὖ παθητὸν καὶ θνητόν· ἀπαθὴς γὰρ ὤν, φησί, τὸ τοῦ σταυροῦ πάθος ἐθελήσας ὑπέμεινε· τοῦτον καὶ υἱὸν ὀνομάζουσι καὶ πατέρα, πρὸς τὰς χρείας τοῦτο κἀκεῖνο καλούμενον.* Ein Genosse und Anhänger des Noëtus war Epigonus, der die Lehre nach Rom brachte; dessen Schüler war wiederum Kleomenes, welcher unter dem Bischof Zephyrinus, dem Nachfolger des Victor, diese Doktrin vertrat, und mit diesem Kleomenes war nach Hippolytus Kallistus, der Nachfolger des Zephyrinus, befreundet und gleicher Ansicht, indem er lehrte: *τὸν λόγον αὐτὸν εἶναι υἱόν, αὐτὸν καὶ πατέρα,*

Digitized by Google

ὀνόμασι μὲν (δυσὶ) καλούμενον, ἓν δὲ ὄν, τὸ πνεῦμα ἀδιαίρετον. Die eine Person ist zwar der Benennung, aber nicht dem Wesen nach geteilt (*ἓν τοῦτο πρόσωπον ὀνόματι μὲν μεριζόμενον, οὐσίᾳ δ' οὔ*). Vater und Sohn sind nicht zwei Götter, sondern Einer; der Vater hat zwar nicht als solcher gelitten, wohl aber mit dem Sohne gelitten (Philos. IX, 12: *τὸν πατέρα συμπεπονθέναι τῷ υἱῷ, οὐ . . . πεπονθέναι*). Vgl. J. Dräseke, Noëtos u. d. Noëtianer u. des Hippolytos refutatio IX, 6—10, Ztschr. f. wissensch. Th. 1903, S. 213—232.

Der Monarchianer Praxeas, der in Rom zur Zeit des Bischofs Victor auftrat, und gegen den später Tertullian eine Streitschrift verfafst hat, scheint die Ansicht des Noëtus angenommen und das Herabsteigen des Vaters in die Jungfrau gelehrt zu haben. Er unterscheidet das Göttliche und Menschliche in Christo als Geist und Fleisch; unter dem Fleische aber versteht er die gesamte menschliche Natur. Gelitten habe Christus als Mensch; dem Vater oder Gott in ihm schrieb Praxeas ein Mitleiden (compati) zu, freilich auch geradezu ein Leiden (ipsum credunt patrem et visum et congressum et operatum et sitim et esuriem passum, Tertull. Adv. Prax. c. 16). Der Ausdruck Patripassianismus rührt von Tertullian her.

Als eine Wiederannäherung von der patripassianischen Form des Monarchianismus an die ältere Form desselben, unter Mitaufnahme und entsprechender Modifikation des Logos-Begriffs, läfst sich die Lehre des Sabellius ansehen, welche auch den heiligen Geist in die Spekulation mit hereinzog. Sabellius aus Libyen, Presbyter zu Ptolemais in der Pentapolis in Afrika, der unter Zephyrinus in Rom lebte, ist einer der bedeutendsten Repräsentanten des Monarchianismus, welcher oft überhaupt nach seinem Namen (als Sabellianismus) bezeichnet zu werden pflegt. Er unterschied (nach Athanas. Contra Arianos IV; Epiphan. Haer. 62; Basilii Epist.; Hippol. Philos. IX, 11 f.) die Monas und die Trias und lehrte: *ἡ μονὰς πλατυνθεῖσα γέγονε τριάς* (bei Athanas. Orat. IV. contra Arian. § 13). Hiernach könnte es scheinen, als stehe die Monas zu Vater, Sohn und Geist in gleichem Verhältnis als die gemeinsame Grundlage, und als seien die drei Gestalten ihre drei Offenbarungsformen, nämlich erstens bis vor Christus durch Weltschöpfung und Gesetzgebung (oder auch in der allgemeinen Beziehung zur Welt), zweitens in Christus und drittens in der Kirche. In einem solchen Sinne hat namentlich Schleiermacher in seiner Abhandlung über Sabellius (1822; wieder abg. in den Werken I. Bd. 2, S. 485—574) die sabellianische Lehre (der er selbst sich sehr zuneigt) aufgefafst und mit ihm viele neuere Forscher, im wesentlichen auch Baur. Aber dem angeführten Ausspruch steht der andere zur Seite (ebend. § 25): *ὁ πατὴρ ὁ αὐτὸς μέν ἐστι, πλατύνεται δὲ εἰς υἱὸν καὶ πνεῦμα,* wonach es keinem Zweifel unterliegen kann, dafs die *μονάς,* welche sich zum Sohne und Geiste erweitert, der Vater selbst ist, dafs also die Lehre des Sabellius von der (philonischen und) johanneischen, wonach der Vater der an und für sich seiende Gott und der Logos das Offenbarungsprinzip ist, nur durch die Nichtanerkennung einer eigenen Persönlichkeit des Logos (und durch die bestimmtere Ausprägung der Lehre vom heiligen Geiste) sich unterscheidet, nicht aber dadurch, dafs von ihm der Vater (gleich den übrigen Personen) in eine sekundäre Stellung zur Monas herabgedrückt worden wäre. Wie wenig der Ausdruck: *ἡ μονὰς πλατυνθεῖσα γέγονε τριάς,* gegen die Identität der Monas mit dem Vater zeugt, geht klar aus dem ganz analogen Ausdruck hervor, den Tertullian im eigenen Namen gebraucht: unitas ex semet ipsa derivans trinitatem, da doch kein Zweifel sein kann, dafs Tertullian selbst den Vater für schlechthin ursprünglich hält und nur aus ihm den Sohn und Geist herfliefsen läfst. Es findet eine *ἔκτασις* und eine *συστολή* der Gottheit statt (*συστέλλεσθαι καὶ πάλιν ἐκτείνεσθαι τὸν θεόν,* Athan.

Digitized by Google

C. Ar. 4, 13, Ausdrücke, die von den Stoikern entlehnt sind, sowie auch die Lehre an die Stoa erinnert). Es stellt sich die eine Gottheit der Welt gegenüber in drei verschiedenen Angesichtern (*σχήματα, πρόσωπα*), analog dem Leibe, der Seele und dem Geiste des Menschen, oder der Sonne, die ein Wesen bleibt und doch drei Wirkungen hat, die runde Gestalt für das Gesicht, die erleuchtende und die erwärmende Kraft. Um der Schöpfung der Welt und insbesondere des Menschen willen ist der Logos hervorgetreten (*ἵνα ἡμεῖς κτισθῶμεν, προσῆλθεν ὁ λόγος*). Der Logos ist die göttliche Vernunft, nicht eine zweite Person, sondern eine Kraft Gottes; als Person (oder Hypostase) erscheint er erst in Christo. Der Logos ist nicht Gott dem Vater untergeordnet, sondern identisch mit Gottes Wesen; sein hypostatisches Dasein in Christo aber ist ein vorübergehendes. Wie die Sonne den Strahl, der von ihr ausgegangen ist, in sich zurücknimmt, so kehrt der göttliche Logos, nachdem er in Christo sich hypostasiert hat, wiederum zu dem Vater oder der *μονάς* zurück. Vgl. Voigt, Athan. S. 249; 265 ff. Sabellius unterscheidet in der Monas den *θεὸς σιωπῶν* und den *θεὸς λαλῶν*, und der letztere heifst bei ihm Logos.

Dafs der Logos vor seiner Erscheinung in Christo zwar existiert habe, aber noch nicht als eine eigene Person, nicht in einer besonderen Abgrenzung seines Wesens, sondern nur als dem Wesen Gottes des Vaters immanent, diesen (sabellianischen) Gedanken drückte Beryllus, Bischof von Bostra in Arabien, (nach Euseb., Hist. eccl. VI, 33) in der Formel aus, Christus habe vor seinem irdischen Dasein nicht *κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφὴν* präexistiert, und er habe nicht eine ihm ursprünglich eigene Gottheit, sondern es wohne in ihm nur die Gottheit des Vaters (*μηδὲ θεότητα ἰδίαν ἔχειν, ἀλλ' ἐμπολιτευομένην αὐτῷ μόνην τὴν πατρικήν*). Doch hat man, aber unhaltbarerweise, die Angaben über Berylls Lehre auch im Sinne des Noëtianismus zu deuten versucht. Beryll wurde durch Origenes, der freilich die persönliche Präexistenz allen Menschenseelen zuschrieb, also sie auch dem Geiste Christi konsequentermafsen zuschreiben mufste, für die kirchliche Ansicht gewonnen, dafs der Logos als eine besondere Person neben Gott dem Vater bereits vor der Menschwerdung existiert habe. Vgl. Ullmann, De Beryllo Bostreno, Hamb. 1835, und Heinr. Otto Friedr. Fock, Die Christologie des Beryll von Bostra, in der von Niedner herausgeg. Zeitschr. für histor. Theol., Leipz. 1846, S. 376—394.

Die Konsequenzen für die Lehre von der Person Christi zog aus der sabellianischen Doktrin insbesondere Paulus von Samosata. Ist der Logos keine zweite Person, sondern nur Gottes Vernunftkraft, so mufs Jesus (ebenso wie auch jeder vom heiligen Geist erfüllte Prophet) eine von Gott unterschiedene Person als Mensch sein. So wenig daher der Logos als Gottes Vernunftkraft Gott dem Vater untergeordnet, sondern vielmehr mit ihm identisch ist, so entschieden steht Christus im Verhältnis der Unterordnung zu Gott dem Vater. Jesus ist nach Paulus von Samosata, wenn schon auf übernatürliche Weise erzeugt, doch an sich nur Mensch, aber durch sittliche Vervollkommnung Gottes Sohn und Gott geworden (*ἐκ προκοπῆς τεθεοποίηται*). Wohl wohnt in ihm Gottes Vernunftkraft, aber nicht vermöge einer substantiellen Vereinigung des Gottes und des Menschen, sondern vermöge einer die menschlichen Verstandes- und Willenskräfte erhöhenden göttlichen Einwirkung. Paulus von Samosata polemisierte (nach Athanas., De syn. c. 51) gegen die Annahme einer Homousie zweier göttlichen Personen, des Vaters und des Sohnes; denn danach würde, meinte er, die gemeinsame *οὐσία* das Erste, Absolute sein müssen, die beiden Personen aber sich nicht wie Vater und Sohn, sondern wie zwei Brüder als gemeinsame Söhne der *οὐσία* verhalten (*ἀνάγκη τρεῖς οὐσίας εἶναι, μίαν μὲν προηγουμένην, τὰς δὲ δύο ἐκείνης*). Dafs

Digitized by Google

diese von Paulus bestrittene Ansicht mit der von Sabellius aufgestellten der Sache nach identisch sei (wie Baur will), indem die *μονάς* des Sabellius zu den *πρόσωπα* sich so wie jene *οὐσία* verhalte, ist nach dem Obigen nicht anzunehmen; der Samosatener polemisiert vielmehr gegen die kirchlich gewordene Ansicht, indem er aus ihr jene Konsequenz zu ziehen versucht, durch deren anerkannte Absurdität er die Voraussetzung selbst stürzen will; vgl. A. Réville, La Christologie de Paul de Samosate, Etudes de Crit. et d'Hist., 1896. In der Tat hat die Synode zu Antiochien 269 n. Chr., indem sie an dem Unterschiede der Personen und der Identität Christi mit der zweiten Person der Gottheit festhielt, den Ausdruck *ὁμοούσιος* darum abgewiesen, um jener Konsequenz zu entgehen, zu der später Synesius fortging.

Der Arianismus, der die zweite Person der Gottheit dem Vater unterordnet und annimmt, dafs sie irgend einmal noch nicht war (*ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν*), so wie der kirchliche Abschlufs dieser Verhandlungen durch den Sieg der athanasianischen Lehre von der Wesensgleichheit (Homousie) der drei Personen, wie auch die fernere Entwicklung des kirchlichen Dogmas darf hier als aus der Kirchen- und Dogmengeschichte bekannt vorausgesetzt werden, indem die Erinnerung an die dogmatische Basis der nachfolgenden philosophischen Spekulation für unsern Zweck genügen mag. Die Motive des Athanasianismus waren nicht sowohl wissenschaftlicher als vielmehr specifisch-religiöser und kirchlicher Natur. Eine preisende Darstellung des Athanasius hat vom katholischen Standpunkte aus J. A. Möhler (Mainz 1827, 2. Aufl. Mainz 1844) geliefert; vom orthodox-protestantischen aus stellt H. Voigt (Bremen 1861) ihn dar. Von philosophischer Bedeutung sind seine Bücher Contra gentes, worin er das Christentum gegen das Heidentum verteidigt, und De incarnatione verbi (*Περὶ ἐνανθρωπήσεως τοῦ λόγου*), worin er seine psychologischen Ansichten darlegt. Platon hat er gekannt, auch manches von ihm genommen, wenn er auch anderseits gegen ihn polemisiert. Bekannt ist sein Satz: *αὐτὸς ἐνηνθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν*, was nicht nur „eine Lebensgemeinschaft mit Gott durch Christus im heiligen Geiste" bedeutet, sondern wörtlicher zu fassen ist. Auch ist die „Vergottung" nicht gleich der *υἱοποίησις* zu setzen.

Wie man übrigens über Athanasius (296—373), den die Nachwelt Pater orthodoxiae nannte, urteilen mag, ob man in dem von ihm vertretenen Dogma einen erfreulichen Fortschritt zu einer reineren Ausprägung des Gedankens der Gottmenschheit, oder ob man darin eine inadäquate Konzeption finde: jedenfalls mufs das historische Faktum anerkannt werden, dafs die athanasianische Ausprägung des Lehrbegriffs nicht nur nach ihrer Terminologie, sondern auch nach ihrem bestimmten Gedankengehalte nicht von Anfang an der christlichen Kirche angehört hat, sondern ein späteres Moment im Entwicklungsgange des christlichen Denkens bezeichnet. Den Frühern, welche zeitliche Weltbildung oder Weltschöpfung lehrten, war der Logos als ein persönliches Wesen zum Behuf und auf Anlafs derselben aus Gott hervorgetreten. Die Lehre des Origenes von der ewigen Weltschöpfung gab auch dem Logos als einem persönlichen Wesen Ewigkeit, was auch mit des Origenes Lehre von der Präexistenz der Menschenseelen harmonierte. Die spätere Orthodoxie liefs die Präexistenz der Menschenseelen und die Ewigkeit der Weltschöpfung fallen, hielt aber an der ewigen Existenz des Logos als einer zweiten, von Gott dem Vater gezeugten Person fest, wodurch deren Rang in der Art bestimmt wurde, dafs nunmehr die Formel der Homousie nahe lag; der heilige Geist endlich, ursprünglich der Gottesgeist selbst, wurde nun auch als dritte Person in gleichen Rang mit der ersten und zweiten Person gestellt. Dafs die Form des religiösen Bewufstseins diese Hypostasierungen notwendig

Digitized by Google

mache, und eine Aufhebung derselben aus der Religion zu einer nicht religiösen pantheistischen Spekulation, oder anderseits zum abstrakten Deismus führen müsse, kann schwerlich mit Recht behauptet werden. Das biblische religiöse Bewufstsein kennt ein Erfülltsein des Menschen vom Gottesgeiste ohne dogmatische Fixierung, und diesem Bewufstsein möchte die sabellianische Lehrweise wenigstens nicht ferner stehen als die herrschend gewordene.

§ 13. Der Reaktion gegen den Gnostizismus tritt bei anderen Kirchenlehrern der Versuch zur Seite, die berechtigten Elemente desselben der kirchlichen Doktrin anzueignen. Insbesondere sind die Lehrer an der alexandrinischen Katechetenschule, Clemens von Alexandrien und Origenes, Vertreter einer Gnosis, die alle häretischen Elemente fern von sich zu halten und die volle Übereinstimmung mit dem allgemeinen (katholischen) Kirchenglauben zu bewahren bemüht ist und im Gesamtcharakter der Lehre, obschon nicht in jedem einzelnen Lehrpunkte, diese Übereinstimmung auch erzielt. Diese Richtung ist der hellenischen Wissenschaft und insbesondere der hellenischen Philosophie geneigt und sucht diese in den Dienst der christlichen Theologie zu stellen. Den Alexandrinern ist es gelungen, den Gegensatz zwischen heidnischer Wissenschaft und christlicher Anschauung zu überbrücken, wodurch das Christentum die Macht erlangte, zu der es faktisch kam, wenn es sich auch in manchen Stücken anpassen mufste.

Die Philosophie, lehrt Clemens, indem er die von Irenäus und Tertullian auf die Urzeit, das Judentum und Christentum gerichtete geschichtsphilosophische Betrachtung auf das Heidentum mitbezieht, ist ein Geschenk Gottes durch den Logos und diente den Hellenen zur Erziehung für das Christentum ebenso wie den Juden das Gesetz und mufs noch jetzt denen, welche den Glauben mittels wissenschaftlicher Begründung empfangen, zur Vorbildung für die christliche Lehre dienen; sie ist für die christliche Kirche geradezu notwendig. Er selbst hat in seine Lehre viel von Platon, Aristoteles und namentlich von den Stoikern herübergenommen, häufig durch Vermittlung des Philon. Es soll der Glaube auf eine höhere Stufe, nämlich die des Wissens, erhoben und eine wissenschaftliche Form für das Christentum gefunden werden, die dem Glauben nicht widerspricht und zugleich Versöhnung bietet mit der griechischen Philosophie. Ein theologisches System hat noch nicht Clemens, wohl aber Origenes geliefert.

Die Einheit zwischen Judentum und Christentum suchen Clemens und Origenes mittels allegorischer Deutung der alttestamentlichen Schriften festzuhalten. Das Christentum ist das enthüllte Judentum; die Offenbarung Gottes ist in ihm vollkommener geworden. Die

Digitized by Google

häretische Gnosis fehlt durch Verkennung der Einheit des Schöpfers und Gesetzgebers mit dem Vater Jesu Christi, durch Weltverachtung und durch Verleugnung der Willensfreiheit. In der Christologie neigen Clemens und Origenes sich zu einem Subordinatianismus hin, der nur in Gott dem Vater das absolute Wesen erkennt, den Sohn und den Geist als Personen im vollen Sinne dieses Wortes auffafst, dieselben als von Ewigkeit her aus dem Wesen des Vaters nach seinem Willen hervorgegangen denkt, aber dem Vater nicht gleich stellt. Doch sucht Clemens auch die Selbständigkeit des Logos zu wahren.

Auch die Weltschöpfung gilt dem Clemens und dem Origenes als eine nicht in der Zeit, sondern von Ewigkeit her vollzogene Tat Gottes. Den menschlichen Seelen schreibt Origenes (mit Platon) Präexistenz vor dem Eintritt in den irdischen Leib zu, in den sie infolge einer Schuld herabgestiegen sind. Die Seele hat Willensfreiheit. Auf der Willensfreiheit beruht der Unterschied des Guten und Bösen, der Tugend und des Lasters; in ihrer vollen Anerkennung liegt der sittliche Charakter des Christentums im Gegensatz zum Heidentum. Die tätige Befolgung der göttlichen Gebote ist die Bedingung der Seligkeit. In der Freiheit liegt das Band der gottmenschlichen Einheit Christi. In der Person Christi durchdringen sich das Menschliche und Göttliche nach der Weise eines vom Feuer durchglühten Eisens. Die Erlösungstat Christi ist ein Kampf wider die dämonischen Mächte; an diesem Kampfe nimmt jeder Christ teil, der die Welt verleugnet und die Gebote Gottes befolgt. Das Ende der Dinge ist, nachdem die Strafen für die Vergehungen abgebüfst sind, die Wiederherstellung (Apokatastasis) aller Menschen zur ursprünglichen Güte und Seligkeit, auf dafs Gott sei alles in allem. — Ein Schüler des Origenes war Dionysius Alexandrinus, genannt „der Grofse“, der eine Schrift gegen den atomistischen Materialismus verfafste.

Über die Frage, ob und inwieweit die Theologie der Kirchenväter überhaupt und insbesondere die der Alexandriner durch die Philosophie Platons und der Neuplatoniker bedingt sei, handeln namentlich R. Cudworth, The true intellectual systeme of the universe, Lond. 1677, von Mosheim bearbeitet, Jena 1733, und vermehrt, Lugd. Bat. 1773, (Souverain), Le Platonisme dévoilé ou essai touchant le verbe Platonicien, Cologne (Amsterdam) 1700; deutsch durch J. F. C. Löffler unter dem Titel: Versuch über den Platonismus der Kirchenväter, oder Untersuchung über den Einfluss der platonischen Philosophie auf die Dreieinigkeitslehre in den ersten Jahrhunderten, Züllichau u. Freystadt 1782, 2. Aufl. 1792. Franciscus Baltus, Défense de SS. Pères accusés de Platonisme, Par. 1711. Mosheim, De turbata per recentiores Platonicos ecclesia, zuerst 1725 erschienen, auch bei seiner Übersetzung des Systema intellectuale von Cudworth. Hahn, De Platonismo theologiae veterum ecclesiae doctorum, nominatim Justini et Clementis Alex. corruptore, Wittenb. 1733. Keil, De causis alieni Platonicorum a religione Christiana animi, 1785, und in Programm-Abhandlungen De doctoribus veteris ecclesiae culpa corruptae per Platonicas sententias theologiae liberandis, 1793 bis 1806, wiederabgedr. in Keils Opuscula academica ed. Goldhorn, sectio posterior,

Digitized by Google

Lips. 1821, p. 389—858. Oelrichs, De doctrina Platonis de Deo a Christianis et recentioribus Platonicis varie explicata et corrupta, Marburgi 1788. Dähne, De γνώσει Clementis Alexandrini et de vestigiis neoplatonicae philosophiae in ea obviis, Lips. 1831. Alb. Jahn, Dissert. Platonica, Bern 1839. Baumgarten-Crusius, Lehrb. der Dogmengesch. I, 67 ff. Heinrich v. Stein, Der Streit über den angebl. Platonismus der Kirchenväter, in Niedners Ztschr. f. hist. Th., Jahrg. 1861, Heft 3, S. 319—418, und im zweiten und dritten Teil seiner Gesch. des Platonismus, Götting. 1864, 1875, s. ob. S. 1. Michelis, Ueb. die Bedeutung des Neuplatonismus für die Entwickl. der christl. Speculation, Philos. Vorträge, N. F., 8. H., S. 48—74, Halle 1885. In Beziehung zu dieser Frage stehen auch Abhandlungen, wie H. N. Clausen, Apologetae ecclesiae Christianae Ante-Theodosiani Platonis ejusque philosophiae arbitri, Havniae 1817; Ehlers, Hatch; s. auch neuere Literatur, Teil I, § 41, 9. Aufl., S. 186, und E. Havet, Le Christianisme et ses origines, ob. S. 9.

Charles Bigg, The christian Platonists of Alexandria (Bampton-lectures), Oxf. 1886. (Geht besonders auf Clemens und Origenes und bespricht auch deren Geschichte in der Lehre der Kirche.)

Von der alexandrinischen Katechetenschule handeln insbesondere Guericke (Hal. Sax. 1524—1525) und C. F. W. Hasselbach, De schola, quae Alexandriae floruit, catechetica, Stettin 1826, und De Catechumenorum ordinibus, ibid. 1839. Vgl. Baumgarten-Crusius (Dogmengesch. I, S. 126), Schnitzer (Origenes p. V), Redepenning (Origenes, I, S. 57 ff.), auch Matter in seiner Hist. de l'école d'Alexandrie, Par. 1845, J. Simon, Hist. de l'école d'Alexandrie, Par. 1845, E. Vacherot, Hist. crit. de l'école d'Alex., Par. 1846—1851.

Die Werke des Clemens von Alexandrien haben ediert: P. Victorius, Florentiae 1550, Frid. Sylburg, Heidelb. 1592, Potter, Oxonii 1715, Frid. Oberthür, Herbipoli 1780, Reinhold Klotz, in: Bibliotheca sacra patrum ecclesiae Graecorum, p. III, Lips. 1831—1834; Wilh. Dindorf (4 voll.), Oxonii 1869; bei Migne bilden dieselben den VIII. und IX. Bd. der griech. Väter. Cl. A., Quis dives salvetur, hrsg. von G. Krüger, in: Samml. ausgew. kirchengesch. Quellenschriften, Freib. 1893. P. M. Barnard, Clement of A. Quis dives salvetur. Re-edited together with an introduction of the mss. of Clements works, Cambridge 1797. Die Bruchstücke der verlorenen Schriften des Clemens, namentlich seiner Hypotyposen, einer erklärenden Übersicht des Inhalts der Bibel, finden sich in: Supplementum Clementinum, 3. Teil der Forschungen zur Gesch. des neutest. Kanons u. der altkirchl. Lit. von Th. Zahn, Erlang. 1884. Über Clemens handeln: Münscher (s. ob. bei Tertullian); P. Hofstede de Groot, Disp. de Clemente Alex. philosopho christiano, Groningae 1826; Dähne, De γνώσει Clementis Alex. (s. ob.); Lepsius, Ueber die πρῶτα στοιχεῖα bei Clemens Alex., in: Rhein. Mus., 4. Jahrg., 1836, S. 142—148; Kling, Bedeut. der alexandrin. Cl. f. d. Entstehung der christl. Theologie, in: Th. St. u. Kr., 1841, S. 863 ff.; J. Reinkens, De fide et γνώσει Cl. etc., Bresl. 1850; De Clemente presbytero Alexandrino, ebd. 1851; Herm. Reuter, Clem. Alex. theol. moralis capita selecta, comm. acad., ebd. 1853; H. Lämmer, Clem. Alex. de λόγῳ doctrina, Lips. 1855; Hébert-Duperron, Essai sur la polémique et la philos. de Clément d'Alexandrie, 1855; J. Cognat, Clément d'Alexandrie, sa doctrine et sa polémique, Par. 1858; H. Schürmann, Die hellenische Bildung und ihr Verhältn. zur christl. nach der Darstell. des Clem. v. Alex., G.-Pr., Münster 1859; J. H. Müller, Idées dogm. de Clém. d'Al., Strasb. 1861; Freppel, Clément d'Alexandrie, Par. 1866; W. Hillen, Clem. Alex. quid de libris sacris novi test. sibi persuasum habuerit, Coesfeld 1867; H. Preische, De γνώσει Clementis Alexandrini, Diss., Jena 1871; Funck, Clem. von Alex. über Familie und Eigenthum, in: Theol. Quartalschr., 53. Jahrg., S. 427—449; C. Merk, Clemens Alex. in seiner Abhängigkeit v. d. griech. Philosophie, Lpz. 1879; F. J. Winter, Zur Ethik des Clem. von Alex., in: Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leb., I, 1880, S. 130—144; ders., D. L. des alex. Cl. v. d. Quellen der sittl. Erkenntn., in den Gratulationsschriften zum Jubil. E. Luthardts, Lpz. 1881, namentlich aber d. Eth. des Cl. v. A., Lpz. 1882 (Studien zur Gesch. der christl. Eth., 1. Bd.), wo das 1. Kapitel die Quellen der sittlichen Erkenntnis behandelt. C. Roor, De Theodoreto Clementis et Eusebii compilatore, Halle 1883. R. Taverni, Sopra il Παιδαγωγός di T. Fl. Clemente A., Roma 1885. E. Hiller, Zur Quellenkritik des Cl. A., Hermes, 21, 1886, S. 302—311. E. Nöldechen: Tertullians Verh. zu Cl. v. Al., Jahrbb. f. prot. Theol., 12, 1886, S. 279—301. Paul Wendland, Quaestiones Musonianae. De Musonio Stoico Clementis Alexandrini aliorumque auctore, Berl. 1886; ders., Philo u. Cl. Alex., Herm., 1896, S. 435—456; ders., Philo u. d. kynische Diatribe, Beiträge zur Gesch. d. griech. Philos. u. Rel. v. P. W. u. O. Kern;

Digitized by Google

ders., Philo u. Clemens Alexandr., Hermes, 1896, S. 435—456. A. Scheck, De fontibus Clementis Alex., Pr., Wien 1889. Bratke, Die Stellung des Cl. Alex. z. d. antiken Mysterienwesen, Theol. St. u. Kr., 1887, S. 647—709. *Δ. Δημητρέσκος, Κλήμεντος Ἀλεξανδρέως ὁ προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας λ.*, Bukarest 1890. O. Staehlin, Observationes criticae in Clem. Alex., Erlangae 1890. V. Courdaveaux, Cl. d'A., Rev. de l'hist. des relig., 1892, S. 287—321. P. Ziegert, D. Psychologie des T. Fl. Cl. Alex., Diss., Erlang. 1892; 2. Abhandl. üb. T. Fl. Cl. Alex., Psychologie und Logochristologie, Heidelb. 1894. P. Ruben, Clementis Al. excerpta ex Theodoto, Diss., Lpz. 1892. *Γ. Βασιλάκης, Κλήμεντος τοῦ Ἀλεξανδρέως ἡ ἠθικὴ διδασκαλία*, Diss., Erlang. 1892. E. Preuschen in Harnacks Gesch. der altchristl. Lit., T. 1, S. 296 bis 327. J. v. Arnim, De octavo Clementis Stromateorum libro, Ind. schol., Rost. 1894. P. Wendland, Philo und Clemens, Hermes, Bd. 31, 1896, S. 435 ff. Hozakowsky, De chronographia Clem. Al., Münster 1896. J. Marquardt, De natura hominis physica et morali quid Cl. Alex. docuerit, I., Pr., Braunsberg 1897. Eugène de Faye, Les „stromates" de Clém. d'Alex., Rev. de l'histoire des relig., 36, 1897, S. 309 ff.; Clém. d'Alex., Par. 1898; Etudes sur les rapports du Christianisme et de la philosophie grecque au IIe siècle (Bibliothèque de l'école des hautes études, Sciences religieuses, vol. XII), Par. 1898. (Zum Schlufs eine Bibliographie mit Beurteilung der neuesten Forschungen.) S. dazu die Rezension von P. Wendland, Theol. L.-Z., 1898, S. 652 ff. H. Kutter, D. Christent. des Cl. v. A. in seiner Bedeutung f. d. Entwickl. der christl. Glaubensl., Schweiz. theol. Z., 1899, III, S. 129—156. V. Pascal, La foi et la raison dans Cl. de A., Mondidier 1900. C. Heussi, D. Stromateis des Cl. Al. u. ihr Verhältnis zum Protreptikos u. Paedagogos, Ztschr. f. w. Theol., 1902, S. 465—512. W. Wagner, Wert und Verwertung der griech. Bildung im Urteil des Cl. v. Alex., Ztschr. f. w. Theol., 1902, S. 213—262. Markgraf, Cl. v. Al. als asket. Schriftsteller in seiner Stell. z. d. natürlichen Lebensgütern, Z. f. Kircheng., 1901, S. 487—515. Otto Stählin, Clem. Alex. u. d. Septuaginta, Nürnb. 1901. Clement of A., Miscellanies. Book 7. Greek text with introduct., translat., notes etc. by F. J. A. Hort and J. B. Mayor, Lond. 1902. Konr. Ernesti, D. Ethik des Tit. Flav. Cl. v. Al. oder: Die erste zusammenhängende Begründung der christl. Sittenl., Paderborn 1902. S. auch O. Hartlich, De exhortationum a Graecis Romanisque scriptorum historia et indole, Leipziger Stud. zur class. Philol., Lpz. 1889. Vgl. auch Baur in: Christl. Gnosis, S. 502—540, W. Möller, a. a. O. (Kosmologie d. griech. Kirche), S. 506—535, u. Frz. Overbeck, Ueb. d. Anfänge der patrist. Litteratur, in: Hist. Ztschr., N. F. 12, 1882, S. 418—472.

Die Werke des Origenes sind, nachdem J. Merlin, Par. 1512—1519 u. ö., die lateinischen Texte ediert hatte, die Schrift Adversus Celsum insbesondere, lateinisch bereits 1481 zu Rom in der Übersetzung des Christophorus Persona, dann griechisch zuerst von David Höschel, Augsburg 1605, dann von W. Spencer, Cantabrig. 1658, 2. ed. 1677, veröffentlicht worden war, auch bereits seine in griechischer Sprache erhaltenen Kommentare zu biblischen Schriften durch Huetius mit noch wertvollen einleitenden Abhandlungen, Rouen 1668, Paris 1679 usw. ediert worden waren, vollständig von C. und C. V. Delarue, Paris 1733—1759, herausgegeben worden, danach von Oberthür (15 voll.), Würzburg 1780—1794. und von C. H. E. Lommatzsch, Berlin 1831—1847. Die Schrift *περὶ ἀρχῶν* hat namentlich Redepenning, Leipzig 1836, separat herausgegeben, Contra Celsum I—IV by W. Selwyn, London 1876. Bei Migne füllen die Werke Bd. XI—XVII. Origenes' Werke. Hrsg. im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Kgl. Preufsisch. Ak. d. W. von Paul Koetschau (die griech. u. christl. Schriftsteller der ersten drei Jahrhh., 2. u 3. Bd.), Lpz. 1899. Die Schrift vom Martyrium, die Schr. vom Gebet, die gegen Celsus. S. dazu P. Wendland in d. Göttingisch. gelehrten Anz. 1899, Heft 4, S. 276—304, und die Entgegnung Koetschaus, Krit. Bemerkungen zu meiner Ausgabe des Orig., Lpz. 1899. Ein weiterer Band, enthaltend Homilien u. Kommentare, ist herausgegeben von Erich Klostermann, 1901, und ein vierter, Johannes-Kommentar, hrsg. von Preuschen, 1903. Eine brauchbare Anthologie aus den WW. d. Or. ist die Philokalia, verf. von Gregor v. Nyssa und Basilius d. Gr., hrsg. von Taurinus, Par. 1718, J. A. Robinson, Cambr. 1893.

Über Origenes handelt in alter Zeit Gregorius Thaumaturgus, *Εἰς Ὠριγένην προςφωνητικός* oder *Λόγος χαριστήριος*. Der Verf. war 5 Jahre lang Schüler des O. in Caesarea gewesen und hielt ihm bei seinem Weggang diese begeisterte Rede, in der er besonders die Lehrweise seines Meisters trefflich charakterisierte. Zuletzt herausgegeben von Lommatzsch in den WW. des Orig. und von P. Koetschau, Samml. kirchen- u. dogmengesch. Quellenschrift., hrsg. von G. Krüger, Freib. 1894, als Anhang der Briefe des Orig. an Gr. Th. — Eine Apologie für Origenes haben Pamphilus und

Digitized by Google

Eusebius verfafst — Hauptsache stammt von ersterem —, von der wir noch einige Bruchstücke und das 1. B. in der Übersetzung Rufins besitzen. S. auch das 6. B. der Kirchengesch. des Eusebius.

Aus neuerer Zeit sind zu verzeichnen: P. D. Huetius, Origeniana, s. de vita, doctrina et scriptis Origenis ll. III, s. ob., auch bei Lommatzsch sowie bei Migne, XVII. Schnitzer, Origenes üb. d. Grundlehren der Glaubenswissensch., Stuttg. 1836. G. Thomasius, Origenes, Nürnb. 1837. Redepenning, Origenes, eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre, Bonn 1841—1846. Krüger, Ueber sein Verhältn. zu Ammonius Sakkas, in Illgens Ztschr. 1843, I, S. 46 ff. Fischer, Commentatio de Origenis theologia et cosmologia, Halae 1846. Ramers, Des Orig. Lehre v. d. Auferstehung des Fleisches, Trier 1851. Fermand, Exposition crit. des opinions d'Origène sur la nature et l'origine du péché, Strafsb. 1859. Harrer, Die Trinitätsl. des Kirch.-L. Origenes, G.-Pr., Regensb. 1858. Kraus, Die L. des Orig. üb. d. Auferstehung der Todten, G.-Pr., Regensb. 1859. Fournier, Exposition crit. des idées d'Origène, sur la rédemption, Strasb. 1861. Jules Avesque, Origène envisagé comme apologète, Strasb. 1868. Knittel, Des Origenes Lehre von der Menschwerdung des Sohnes Gottes, in: Theol. Quartalschr., 54. Jahrg., 1872, 5, 97—138. H. Schultz, Die Christologie des Origenes im Zusammenhange seiner Weltanschauung, in: Jahrbb. f. protest. Theol., 1875, S. 193 bis 247 u. 369—424. Freppel, Origène, Tom. I, Par. 1875, 2. ed. P. Mehlhorn, Die Lehre v. d. menschl. Freiheit nach Origenes' *Π. ἀρχῶν,* in: Ztschr. f. Kirchengesch., 2. Bd., 1878, S. 234—253. H. J. Bestmann, Origenes u. Plotinus, in: Ztschr. f. kirchl. Wissensch., 1883, 4, S. 169—187. J. Denis, De la philosophie d'Origène, Par. 1884, der S. 407—613 den Origenismus bis auf die neuere Zeit behandelt. M. Lang, Über die Leiblichkeit der Vernunftwesen bei O., Diss., Lpz. 1893. B. F. Westcott, Dict. of Christ. Biogr., IV, S. 96—142. L. Klein, D. Freiheitsl. des Orig. in ihren ethisch-theolog. Voraussetzungen u. Folgerungen im Zusammenh. mit d. altgriech. Eth., Diss., Strafsb. 1894. G. Capitaine, De Origenis Ethica, Diss., Münster 1898. Davies, Origen's theory of knowledge, The Americ. Journ. of theol., 2, 1898, S. 276 ff. G. Bordes, L'apologétique d'Origène d'après le Contre Celse, Thèse, Cahors 1900. W. Fairweather, Origen and the greek patristic philosophy, Lond. 1901. Vgl. Baur, Dorner, Ritter, Neander, Möhler und Böhringer in ihren früher zitierten Werken, besonders Ad. Harnack, Lehrb. d. Dogmengesch. I, ferner Kahnis, Die Lehre vom heil. Geist, Bd. I, 1847, S. 331 ff., W. Möller a. a. O., S. 536—560.

Über den von Origenes bekämpften Christengegner Celsus handeln F. A. Philippi, De Celsi adversarii Christianorum philosophandi genere, Berol. 1836. C. W. J. Bindemann, Ueber C. u. s. Schrift gegen die Christen, in der Ztschr. f. hist. Theol., 1842. Gust. Baumgarten-Crusius, De scriptoribus saeculi post Chr. II., qui novam relig. impugnarunt, Misenae 1845, von Engelhardt, Celsus od. die älteste Kritik biblisch. Gesch. u. christl. L. vom Standpunkte des Heidenth., in der Dorpater Ztschr. f. Th. u. K., Bd. XI, 1869, S. 287—344. Theod. Keim, Celsus' wahres Wort, älteste Streitschr. antiker Weltansch. geg. d. Christenth. vom J. 178 n. Chr., wiederhergestellt, aus dem Griech. übers., unters. u. erläutert, mit Lucian u. Minuc. Felix vergl., Zürich 1873. Aug. Kind, Teleologie u. Naturalismus in d. altchristl. Zeit, d. Kampf des Origen. geg. Celsus um die Stellung des Mensch. in d. Natur, Jena 1875. B. Aubé, Histoire des persécutions de l'église, Fronton, Lucien, Celse et Philostrate, Par. 1878. E. Pélagaud, Etude sur Celse et la première escarmouche entre la philosophie antique et le christianisme naissant, Lyon 1878. S. zu diesen beiden Werken die Besprechungen Frz. Overbecks, Theol., Litteraturg. 1878 u. 1879. G. Lösche, Haben die späteren neuplaton. Polemiker geg. das Christenth. das Werk des Celsus benutzt? in: Ztschr. f. wiss. Th., 27, 1884. Otto Heine, Ueb. Celsus' *ἀλ. λ.,* Philol. Abhandlung. Martin Hertz dargebr., 1888, Nr. 15. P. Koetschau, Die Gliederung des *ἀληϑὴς λόγος* des C., Jahrbb. f. protest. Th., 18, 1892, S. 604—632. J. Patrick, The Apology of Origen in reply to Celsus, Lond. 1892. J. F. S. Muth, Der Kampf des heidnisch. Philosoph. Celsus geg. d. Christenth., Münch. 1899.

Simon de Magistris, S. Dionysii Alexandrini quae supersunt, Romae 1796. Frz. Dittrich, Dion. d. Gr. v. Alex., Freib. i. Br. 1867. Th. Förster, Ztschr. f. prot. Th., 41, 1841, S. 42—77. Grg. Roch, D. Schr. des alex. Bischofs Dionysius des Gr., „Ueber d. Natur“, eine altchristl. Widerlegung der Atomistik Demokrits u. Epikurs, Lpz. 1882 (hierin auch die bei Eusebius erhaltenen Bruchstücke übersetzt).

Die alte Streitfrage über den „Platonismus der Kirchenväter“ kann man in folgender Weise wohl entscheiden: Dafs ein Einflufs stattgefunden hat, steht

Digitized by Google

aufser Zweifel, nur kann unsicher sein, teils, wie weit er reiche, teils, inwiefern er ein unmittelbarer oder ein mittelbarer sei. Die gelehrte Beschäftigung einzelner Kirchenväter mit den platonischen Schriften, die sicher anzunehmen ist, hat auf den Entwicklungsgang des christlichen Dogmas und der christlichen Philosophie wohl nur einen sekundären Einflufs geübt, welcher oft überschätzt worden ist. Bedeutender ist der mittelbare Einflufs, den der Platonismus und neben und mit ihm der Stoizismus in ihrer hellenistischen Vermischung miteinander, wovon vieles in die hellenische Bildung überhaupt übergegangen war, und in ihrer jüdisch-alexandrinischen Umbildung und Verschmelzung mit jüdischen Religionsanschauungen, wie bei Philon, wahrscheinlich schon auf neutestamentliche Lehrformen bei Paulus und im vierten Evangelium, viel mehr jedoch auf griechisch gebildete Lehrer des Christentums und infolge davon auf die gesamte Christenheit geübt haben. Solche Begriffe und Anschauungen, die hellenistisches und dann christliches Gemeingut geworden waren, dienten dann zu Anknüpfungspunkten für die fernere Entwicklung der christlichen Lehre. Hierbei ist neben dem Platonismus die Stoa, die dem Christentum ganz besonders vorgearbeitet und ihm nach seiner Entstehung zur Seite ging, oft in ihrer Bedeutung für das Christentum zu gering geschätzt worden.

Alexandrien, wo die gnostischen Systeme vielfach heranreiften, „ist auch die Geburtsstätte der christlichen Theologie, die in ihrer ersten Form selbst nichts anderes sein wollte als eine christliche Gnosis.“ (Baur, Chr. der drei ersten Jahrh., 2. Aufl., S. 248.) Die Katechetenschule zu Alexandrien mag schon früh nach dem Vorbilde der Schulen hellenischer Bildung entstanden sein, nachdem dort, einer alten Tradition zufolge, der Evangelist Marcus die Botschaft von Christo verkündet hatte. Auch Athenagoras soll an ihr gewirkt haben (s. o.). Um 180 n. Chr. leitete sie Pantänus, der vor seinem Übertritt zum Christentum Stoiker war und etwa im Jahre 200 starb. Vielleicht noch neben ihm (seit 189), dann nach ihm lehrte an derselben Stelle sein Schüler Titus Flavius Clemens, der Alexandriner, vielleicht in Athen geboren, der wegen der Christenverfolgung Alexandrien im Jahre 202 oder 203 verliefs und zwischen 211 und 216 gestorben ist, wo, ist unbekannt. Von ihm ist ein dreigegliedertes Werk auf uns gekommen, dessen erster Teil, der *Λόγος προτρεπτικός πρὸς Ἕλληνας*, aus den Ungereimtheiten und Anstöfsigkeiten der Mythologie und der Mysterien gegen das Heidentum, aber wohl namentlich gegen das Heidentum im Christentum, argumentiert und mahnt, zu Christus zu kommen, untertan dem Einen Gotte und dem einen Logos Gottes. Der zweite Teil, der *Παιδαγωγός*, enthält christliche Sittenregeln, indem der Logos hier die Erziehung des neuen Christen vollenden soll, wobei Clemens nach den Ergebnissen Wendlands (s. Lit.) Vorträge des nach dem Kynismus hinneigenden Stoikers Musonius Rufus (s. Grundr. I, 9. Aufl., S. 338 f.), die von einem Schüler desselben überliefert worden seien, stark benutzt hat. Den dritten Teil bilden die (schon zum Teil in vier Büchern vor der Abfassung des *Παιδαγωγός* niedergeschriebenen und um 193 vollendeten) *Στρωματεῖς* in sieben Büchern (unsere Ausgaben pflegen noch ein Stück als achtes Buch zu bieten), worin Clemens den Inhalt des christlichen Glaubens, also das Wesen des Christentums, in seinem Verhältnis zu dem Judentum, zu den Lehren griechischer Philosophen und christlicher Häretiker darlegt und vom blofsen Glauben zur Erkenntnis, zu der wahrhaften Gnosis, fortzugehen sucht, jedoch, wie er selbst zugesteht und durch den Titel andeutet, der die Schrift durch den Vergleich mit einem buntdurchwirkten Teppich charakterisiert, nicht in systematischem Zusammenhang, sondern aphoristisch. Ein Zweck der *Στρωματεῖς* scheint neben anderen eine Rechtfertigung der griechischen Philosophie gewesen zu sein, ohne

Digitized by Google

deren Methoden Clemens nicht auskommen zu können glaubte. Auch in diesem Werke scheint er den Musonius herangezogen zu haben. Aufserdem hat sich von ihm noch eine Abhandlung unter dem Titel: *Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος;* erhalten. Eine Schrift unter dem Titel „*Διδάσκαλος*“ hat Clemens wahrscheinlich nie schreiben wollen, obwohl dies neuerdings angenommen worden ist, sondern seine *Στρωματεῖς* sind der „*Διδάσκαλος*“ (s. Harnack, Chronologie II, S. 12ff.). Noch mehrere andere Schriften erwähnt Eusebius K.-G. VI, 13; die Fragmente derselben sind gesammelt.

Clemens, auf den von Philon vieles übergegangen ist, und der seine ausgebreitete Kenntnis von Schriftstellern zum Teil diesen unmittelbar, zum Teil jedenfalls auch Anthologien verdankt, eignet sich die justinische Ansicht an, dafs dem Christentum als der vollen Wahrheit die Anschauungen der Vorzeit nicht als blofse Irrtümer, sondern als partielle Wahrheiten gegenüberstehen. Der göttliche Logos, der überallhin ausgegossen ist, wie das Licht der Sonne (Str. V, 3), hat von Anfang an die Seelen erleuchtet; durch Moses und die Propheten belehrte er die Juden (Päd. I, 7); unter den Griechen aber erweckte er weise Männer und gab ihnen die Philosophie als Anleitung zur Gerechtigkeit (Strom. I, 5: *ἐπαιδαγώγει γὰρ καὶ αὐτὴ (ἡ φιλοσοφία) τὸ Ἑλληνικὸν ὡς ὁ νόμος τοὺς Ἑβραίους εἰς Χριστόν*, vgl. VI, 5), und zwar durch Vermittelung der niederen Engel, die er zu Hirten der Völker aufgestellt hatte (Strom. VII, 2). Ganz wie Justin hält auch Clemens dafür, dafs die Philosophen manches heimlich von den Orientalen und insbesondere aus den jüdischen Religionsbüchern geschöpft haben, was sie dann aus Ruhmsucht lügnerisch für das Resultat ihrer selbständigen Forschung ausgaben und noch dazu verfälschten und verdarben (Strom. I, 1; I, 17; Päd. II, 1 etc.). Doch haben die griechischen Philosophen anderes wirklich selbst gefunden vermöge des ihnen eingesenkten Samens des göttlichen Logos (Cohort. VI, 59). Die wahre Philosophie findet er nicht bei einer einzelnen Schule, nicht bei der stoischen, platonischen, epikureischen oder aristotelischen, sondern in allem, was von einer jeden dieser Schulen richtig gesagt ist, und was Gerechtigkeit mit gottesfürchtigem Wissen lehrt; diese allen Schulen entnommene Auslese will er Philosophie nennen. Der trefflichste der griechischen Philosophen freilich ist Platon (*ὁ πάντα ἄριστος Πλάτων, . . . οἷον θεοφορούμενος*, Päd. III, 11; Strom. I, 7; VI, 17). Wir bedürfen der Hilfe der Philosophie, um von der *πίστις* zur *γνῶσις* fortzuschreiten. Die Pistis verhält sich zur Gnosis so, wie die *πρόληψις* zur *ἐπιστήμη*, das Eine ist die notwendige Voraussetzung für das Andere. Der Gnostiker steht zu dem, der ohne die Erkenntnis blofs glaubt, in dem gleichen Verhältnis wie der Erwachsene zu dem Kinde: der Furcht des alten Testaments entwachsen, steht er auf einer höheren Stufe der göttlichen Erziehung. Wer ohne die Philosophie, Dialektik und Naturbetrachtung die Gnosis erreichen will, gleicht dem, der ohne die Pflege des Weinstocks Trauben zu ernten trachtet (Strom. I, 9). Doch ist die Übereinstimmung mit dem Glauben das Entscheidungsmerkmal der Echtheit der Wissenschaft, Strom. II, 4: *κυριώτερον οὖν τῆς ἐπιστήμης ἡ πίστις, καί ἐστιν αὐτῆς κριτήριον*, die *γνῶσις* ist *ἀπόδειξις τῶν διὰ πίστεως παρειλημμένων τῇ πίστει ἐποικοδομένη*, sie ist *τελείωσις ἀνθρώπου*, Strom. VII, 10. Allerdings ist die heilige Schrift die Norm der Wahrheit, aber sie mufs gnostisch erklärt werden, und dazu dient die Philosophie. So wird der wahre Inhalt der Schrift durch die Spekulation bestimmt.

Eine positive Gotteserkenntnis hält Clemens für unmöglich; wir wissen nur, was Gott nicht ist. Er ist gestalt- und namenlos, obschon wir mit Recht uns der schönsten Namen zu seiner Bezeichnung bedienen; er ist unendlich; er ist weder Gattung noch Differenz, weder Art noch Individuum, weder Zahl noch

Digitized by Google

Akzidenz, noch etwas, dem etwas zukommt (Strom. V, 11 und 12). Er ist über die Einheit und über das Wesen von allem erhaben (*ἐπέκεινα τοῦ ἑνὸς καὶ ὑπὲρ αὐτὴν μονάδα,* Päd. I, 8, vgl. Platon, Rep. VI, 209 B: *οὐκ οὐσίας τοῦ ἀγαθοῦ ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας,* und nach ihm Philon). Dafs sich Clemens aber doch nicht bei dieser blofsen Negation voll zufrieden gibt, sondern dafs er Gott nach der Schrift und auch nach dem Vorgange Philons vielfach analog dem menschlichen Geiste sich vorstellt, ist nicht verwunderlich. Besonders wird aber hervorgehoben: *ἀνενδεὲς τὸ θεῖον καὶ ἀπαθές.* Nur der Sohn, der des Vaters Macht und Weisheit ist, ist positiv erkennbar (Strom. V, 1 ff.). Er ist vor aller Zeit erzeugt, aber nicht geworden wie die Geschöpfe; er ist dem ewigen Gotte wesensgleich, steht in Wesenseinheit mit dem Vater und ist selbst Gott. Er ist die *ἄναρχος — ἀρχὴ τῶν ὄντων* (Strom. VII, 1 f.). Doch neigt sich Clemens auch dem Subordinationismus zu, wenn er den Sohn als eine Natur bezeichnet, welche dem Allherrscher am nächsten stehe, und anderseits erklärt er ihn wieder gleichsam für eine Tätigkeit des Vaters (*ἔστιν ὡς εἰπεῖν πατρικὴ τις ἐνέργεια*), so dafs ein gewisses Schwanken in betreff des Verhältnisses zwischen dem Logos und dem Vater wie bei Philon so auch bei Clemens nicht zu verkennen ist. Ferner ist der Logos das Urbild der Welt, und durch ihn hat Gott die Welt geschaffen; er ist der Mittler zwischen Gott und der Welt und erhält die Welt, ist so die Vernunft und das Gesetz des Weltganzen, hiernach ist auch die Weltordnung eine vernünftige. Durch den Logos erkennen wir auch den Vater, soweit wir ihn erkennen. Wie bei Philon, ist der Logos die Zusammenfassung der Ideen und der schöpferischen Kräfte. — Der heilige Geist nimmt in der göttlichen Trias die dritte Stelle ein; er ist die Kraft des Wortes, wie das Blut die Kraft des Fleisches (Strom. V, 14; Päd. II, 2).

In seiner Psychologie nimmt Clemens vieles von der Stoa und von Platon auf. Was seine e t h i s c h e n Lehren anlangt, so mufs sich der Gnostiker durch die Welt der Geburt und der Sünde zur Gemeinschaft mit Gott erheben (Strom. VI, 16). Diese volle, aber freie Hingabe an Gott, das höchste ethische Ziel, ist nicht zu erreichen durch den Glauben, sondern nur durch die Erkenntnis. Mit der Gnosis verbindet sich notwendig auch die Liebe, die den Menschen vollendet und die guten Werke, welche der Gnosis folgen wie der Schatten dem Körper (Strom. VII, 10). In dem Bilde des christlichen Gnostikers, das er als Ideal darstellt, ahmt er das Bild des stoischen Weisen nach und zieht auch die *ἀπάθεια* in dasselbe hinein, da Gott selbst *ἀπαθής* ist. Der Gnostiker mufs die Welt überwinden, die äufseren Güter verachten, die fleischlichen Regungen unterdrücken. Seine Werke sind vollkommen gute Werke (*κατορθώματα*), da sie gemäfs der rechten Vernunft sind. Der Gnostiker wird sogar hier schon auf Erden zu einem im Fleische wandelnden Gott (Strom. VII, 16: *ὁ τῷ κυρίῳ πειθόμενος καὶ τῇ δοθείσῃ δι' αὐτοῦ κατακολουθήσας προφητείᾳ τελέως ἐκτελεῖται κατ' εἰκόνα τοῦ διδασκάλου ἐν σαρκὶ περιπολῶν θεός*), nicht nur gottähnlich, *θεοειδής, θεοείκελος,* sondern *θεούμενος;* er erhebt sich über die Erde, Raum und Zeit schwinden ihm; in ewiger Betrachtung erschaut und ergreift er Gott, nicht nur in einzelnen ekstatischen Momenten, wie dies Philon und später die Neuplatoniker lehrten, und so geniefst er die ewige Ruhe in Gott (*ἀΐδιος ἀνάπαυσις ἐν θεῷ*). Sonst schliefst Clemens sich in der Ethik sogar dem Ausdrucke nach vielfach der Stoa an, z. B. wenn er sagt, unsere Werke sollten sein *ἀκόλουθα τῷ λόγῳ,* oder *κατὰ νόμον,* wenn er die Tugend definiert als *διάθεσις ψυχῆς σύμφωνος ὑπὸ τοῦ λόγου,* wenn er das *εὖ ζῆν* gleich setzt dem *εὐλόγως βιοῦν* oder *κατὰ νόμον βιοῦν.*

Von den sittlichen Vorschriften, die Clemens im Pädagogus aufstellt, sind ganz besonders diejenigen bemerkenswert, die sich auf die Ehe beziehen. Im

Digitized by Google

Unterschied zu Tertullian und anderen, die in der Ehe nur die gesetzlich geordnete Befriedigung eines tierischen Triebes fanden und dieselbe nur duldeten, die Ehelosigkeit aber für sittlicher erklärten, beruft sich Clemens auf das Vorbild mehrerer Apostel, wie Petrus und Philippus, die in der Ehe lebten, weist die Berufung auf das Vorbild Christi zurück, da Christi Braut die Kirche sei, und er als Sohn Gottes eine aufsergewöhnliche Stellung einnehme, und meint, zur Vollkommenheit des Mannes gehöre es, in der Ehe zu leben, Kinder zu zeugen und sich doch durch diese Sorge von der Liebe zu Gott nicht abziehen zu lassen und die Versuchungen zu überwinden, die ihm durch Kinder und Frau, durch Hausgesinde und Besitzungen entstehen (Strom. III, 1; 6; VII, 12). Wie bei der Ehe, so kommt es bei dem Reichtum auf die Gesinnung an, die sich in jeder Lage des Lebens rein und treu zu erhalten weifs, sich nicht an äufseres hängt, sondern innerlich frei bleibt (*τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος;* besonders c. 19). Auch beim Märtyrertum ist das Wesentliche nicht der Akt des Bekenntnisses und des Leidens selbst, sondern das beharrliche und erfolgreiche Streben, sich von Sünden zu reinigen und alles willig zu erdulden, was das Bekenntnis zum Christentum erfordert (Strom. IV, c. 9; 10). Zum Schlufs des Pädagogus gibt er eine Darstellung des „christlichen Lebensideals“.

Origenes, geb. 185 n. Chr., wahrscheinlich zu Alexandrien von christlichen Eltern, gest. 254 unter Valerianus, erhielt seine Jugendbildung durch seinen Vater Leonidas, danach besonders durch Clemens von Alexandrien. Von Jugend auf mit den biblischen Schriften genau vertraut, beschäftigte er sich auch später mit dem Lesen der Werke griechischer Philosophen, besonders des Platon, Numenius, Moderatus, Nikomachus und der Stoiker Chäremon, Cornutus, Apollophanes und anderer. Dann besuchte er auch, wie es scheint, die Schule des Ammonius Sakkas, des Stifters des Neuplatonismus (Porphyr. b. Euseb. K.-G. VI, 19), falls hierbei nicht eine Verwechselung vorliegt, jedoch, wenn überhaupt, erst nach seinem fünfundzwanzigsten Lebensjahre. An der christlichen Katechetenschule erteilte Origenes schon sehr früh, seit seinem achtzehnten Lebensjahre, Unterricht. In seiner Schule wurden alle Werke der Dichter und Philosophen gelesen, nur die der Gottesleugner nicht (Rede des Gregor. Thaumaturg. auf Origines, c. 13). Der Irrlehre angeklagt, wurde er auf zwei alexandrinischen Synoden des Lehramts verlustig erklärt und aus dem Priesterstande ausgeschlossen. Deshalb genötigt, Alexandria im Jahre 232 zu verlassen, lebte er in Cäsarea, wo er als Presbyter viel predigte und eine Schule gründete; kurze Zeit hielt er sich in Tyrus auf, wo er starb. Wegen seines eisernen Fleifses erhielt er den Beinamen Adamantius. Zu wörtliche Auslegung von Bibelworten brachte ihn dazu, sich selbst zu entmannen.

Von seinen vielen Schriften haben besonders die vier Bücher *Περὶ ἀρχῶν* (über die Grundlehren, verfafst zwischen 220 und 230 in Alexandrien), worin er die Glaubenslehren in systematischem Zusammenhange darzustellen unter allen christlichen Theologen zuerst unternommen hat, die aber bis auf einige bei Hieronymus erhaltene Fragmente nur in der lateinischen Übersetzung oder vielmehr das Heterodoxe mildernden Überarbeitung des Rufinus auf uns gekommen sind, und die Schrift *Κατὰ Κέλσου* (acht Bücher, zwischen 246 und 248 wahrscheinlich abgefafst), eine Verteidigung des christlichen Glaubens gegen die Einwürfe eines Platonikers, philosophische Bedeutung. Obgleich er von der griechischen Philosophie wenigstens in gleichem Mafse abhängig ist wie Clemens, zollt er ihr doch weniger Anerkennung. Trotzdem sieht er in der christlichen Lehre die Vollendung der griechischen Philosophie, also in der heidnischen Weisheit die Vorbereitung

Digitized by Google

zum Christentum. Porphyrius sagt, freilich etwas übertrieben, von ihm (Euseb. a. a. O.): *κατὰ μὲν τὸν βίον Χριστιανῶς ζῶν καὶ παρανόμως, κατὰ δὲ τὰς περὶ τῶν πραγμάτων καὶ τοῦ θείου δόξας ἑλληνίζων καὶ τὰ Ἑλλήνων τοῖς ὀθνείοις ὑποβαλλόμενος μύθοις.* Jedenfalls hat Origenes in seiner wissenschaftlichen Dogmatik die Metaphysik seiner Zeit sehr stark benutzt, aber vielfach selbständig ausgebildet. — Verloren sind von den Schriften, die uns hier näher angehen würden, die *Στρωματεῖς,* in denen nach Clemens der Versuch gemacht war, die Übereinstimmung der christlichen mit den philosophischen Ansichten darzutun, sowie *περὶ ἀναστάσεως.* Auf die zahlreichen spezifisch theologischen, die kritischen und exegetischen Schriften des Origines ist hier nicht näher einzugehen.

Vor Origenes gab es kein System der christlichen Lehre. Anfänge einer systematischen Darstellung derselben liegen in dem Briefe des Paulus an die Römer und in dem Hebräerbriefe. Den biblischen und den in der Polemik gegen Nichtchristen und Häretiker gewonnenen Gedankeninhalt auf eine systematische Form zu bringen, fanden sich erst Lehrer an Katechetenschulen genötigt, wobei das Taufbekenntnis und die Regula fidei zur Grundlage dienten. Bei Clemens erschienen noch die Gegenstände seiner Gnosis in loser Verbindung miteinander, in seinen Schriften ist kein im einzelnen festgehaltener Plan, sie sind nur Vorarbeiten für ein System. Auf sie gestützt, gründete Origenes ein geordnetes Lehrgebäude der christlichen Dogmen, in welchem die Ordnung noch nicht sehr streng ist, und zu welchem Origenes auch neuplatonische Elemente verwandte. Aber der Gewinn der systematischen Lehrform wurde nicht ohne einen wesentlichen Verlust erreicht. Bei der schulmäfsigen Voranstellung der auf das vorweltliche Dasein Gottes bezüglichen Lehren wurden die im religiösen Gefühl und in der Religionsgeschichte wurzeluden lebendigen Keime der Dogmenbildung verdeckt, und die soteriologischen Begriffe blieben minder entwickelt

Origenes sagt: die Apostel haben nur das Notwendige, aber nicht alle Lehren mit vollkommener Deutlichkeit vorgetragen; bei manchen Dogmen überliefsen sie die nähere Bestimmung und die Beweisführung den Jüngern der Wissenschaft, welche auf der Grundlage der gegebenen Glaubenslehren ein wissenschaftliches System erbauen sollten (De princ. praef. 3 sqq.). Den Grundsatz, dafs in der systematischen Darstellung von dem an sich Ersten auszugehen sei, hat Origenes ausdrücklich aufgestellt (Tom. in Joh. X, 178), indem er in allegorischer Deutung des Lammessens sagt: „Man mufs bei dem Essen mit dem Kopfe anfangen, d. h. von den höchsten und prinzipiellsten Dogmen über das Himmlische ausgehen und mit den Füfsen aufhören, d. h. mit den Lehren enden, die auf das von dem himmlischen Ursprung Fernste unter allem Existierenden gehen, sei es auf das Materiellste oder auf das Unterirdische oder die bösen Geister und unreinen Dämonen."

Innerhalb der christlichen Religion gibt es verschiedene Stufen, die der mythischen Religion, welche der grofsen Menge zukommt, da diese nicht für die Philosophie geeignet ist, und die der vollen Erkenntnis, auf welche sich nur wenige erheben können. Der Logos bessert zwar alle, aber einen jeden nur nach seiner Fähigkeit und Neigung.

Der Gang der Darstellung in den vier Büchern über die Grundlehren ist (nach der von Redepenning, Orig. II, S. 276 gegebenen Übersicht) folgender: „An die Spitze tritt die Lehre von Gott, dem ewigen Urgrunde alles Daseins, als Ausgangspunkt einer Darstellung, in welcher die Erkenntnis des Wesens und der Wesenentfaltungen Gottes zu dem Entstehen dessen hinüberleitet, was in der Welt das Ewige ist, der geschaffenen Geister, deren Fall erst den Ursprung der

Digitized by Google

gröberen Körperwelt herbeiführt. Ohne Mühe liefs sich dieser Stoff um die kirchlichen Lehren vom Vater, Sohn und Geist, von der Schöpfung, den Engeln und dem Sündenfall zusammenordnen. Dies alles enthält bei Origenes das erste Buch der Grundlehren. Hierauf betreten wir, im zweiten Buche, die Welt, wie sie jetzt ist, sehen sie entstehen in der Zeit aus einem vorweltlichen, obschon nicht urewigen Stoffe, um in demselben ihr wandelbares Dasein bis zur Wiedererhebung und Befreiung der Geister fortzuführen. In diese Welt tritt der Sohn Gottes ein, gesendet von dem Gott des alten Testaments, welcher kein anderer als der Vater Jesu Christi ist; wir hören von der Menschwerdung des Sohnes, von dem heiligen Geiste, wie er von ihm ausgeht in die Gemüter, von dem Seelischen im Menschen im Unterschiede von dem, was in ihm reiner Geist ist, von der Läuterung und Wiedererhebung des Seelischen durch Gericht und Strafen und von der ewigen Seligkeit. Vermittelst der Freiheit, die dem Geiste unverlierbar eigen ist, ringt er sich hinauf im Kampf mit den bösen Mächten der Geisterwelt und den inneren Versuchungen, unterstützt durch Christus selber und alle Mittel der Gnade oder alle Gaben und Wirkungen des heiligen Geistes. Diese Freiheit und das Freiwerden der Menschen zeigt das dritte Buch. Das vierte sondert sich als Lehre von dem Grunde dieses Lehrbegriffs, der Offenbarung in der heiligen Schrift, selbständig ab" (wogegen Spätere diese Lehre dem übrigen Inhalt der Dogmatik voranzustellen pflegen).

Von den einzelnen Lehren des Origenes, die ebenso wie die des Clemens vielfach an Philon erinnern, sind folgende die bemerkenswertesten. Als apostolische Lehre hält er gleich Irenäus u. a. den Gnostikern gegenüber fest, dafs Gott, der aus nichts die Welt geschaffen habe, zugleich gerecht und gut, Urheber des alten und neuen Testamentes, Gesetzgeber und Vater Jesu Christi, des durch den heiligen Geist aus der Jungfrau geborenen, durch freiwillige Erniedrigung menschgewordenen Sohnes sei (De princ. I, 4). Er fafst Gott als ein rein geistiges Wesen auf, das nicht Feuer, nicht Licht, nicht Hauch, sondern eine schlechthin körperlose Einheit (*μονάς* oder *ἑνάς*) sei (De principiis I, 96 ff.). Nur unter der Voraussetzung der Unkörperlichkeit kann Gott als schlechthin unveränderlich gedacht werden, denn alles Materielle ist wandelbar, teilbar und vergänglich (De princ. II, 184). Die Tiefen der göttlichen Weisheit und Erkenntnis sind unerforschlich; keiner Kreatur ist die ganze Fülle des göttlichen Lichtes zugänglich (Tom. in Joh. II, 80 f.); nur in reinen Werken und durch dieselben ist Gott zu erkennen. Er ist die *ἑνάς* und *μονάς*, die noch über Wahrheit und Weisheit, über Geist und Vernunft, über Wesen und Sein hinausliegt (*ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας*, C. Cels. VII, 38). Doch ist er nicht ohne Mafs und Grenze, sondern sich selbst begrenzend; das schlechthin Unbegrenzte würde sich selbst nicht fassen können (Tom. in Math. XIII, 569). Gottes Allmacht ist durch seine Güte und Weisheit begrenzt (C. Cels. III, 493).

Von Gott dem Vater wird immerdar der Sohn erzeuget, gleichwie von dem Lichte der Glanz des Lichtes, oder wie der Wille aus dem Geist hervorgeht, ohne ihn zu trennen oder von ihm getrennt zu werden (De princ. I, 110 ff.). Es ist also falsch zu sagen: fuit aliquando, quando non fuit filius (ib. IV, 28). An allem, was der Vater ist und hat, nimmt der Sohn teil und steht in diesem Sinne mit dem Vater in Wesengemeinschaft; doch ist er (De orat. 222) nicht nur als Individuum (*κατὰ ὑποκείμενον*) ein anderer als der Vater, ein zweiter Gott (C. Cels. V, 608: *δεύτερος θεός*); sondern auch dem Wesen nach (*κατ' οὐσίαν*) ihm nachstehend, sofern er bedingt und von dem Vater abhängig ist; er ist *θεός*, aber nicht, wie der Vater, *ὁ θεὸς* oder *αὐτόθεος*, er ist *ὁμοούσιος* mit dem Vater, aber diese Homousie ist keine unbedingte. Der Sohn erkennt den Vater,

Digitized by Google

aber seine Erkenntnis des Vaters ist minder vollkommen als das Wissen des Vaters von sich (Tom. in Joh. XXXII, 449). Er steht als Abbild dem Urbilde nach und verhält sich zum Vater, wie wir zu ihm (Fragm. de princ. I, 4); mindestens in dem Mafse, wie der Sohn und der Geist alle Geschöpfe überragen, überragt beide wiederum der Vater (Tom. in Joh. XIII, 235). Im Verhältnis zur Welt ist er Urbild, *ἰδέα ἰδεῶν* (C. Cels. VI, 64), und durch ihn sind alle Dinge geschaffen, und diese sind Abbilder des Logos, nicht Gottes selbst. Der Sohn oder der Logos ist omnium creaturarum et dii medium, i. e. mediator. Er gehört teils zu Gott als von allem Erschaffenen geschieden, teils gehört er doch wieder in die Reihe des Erzeugten (C. Cels. III, 34). In der Entfaltung der göttlichen Einheit zur Vielheit ist der Sohn das erste Glied, der Geist das zweite, das der geschaffenen Welt zunächst steht, aber doch selbst noch zur Gottheit gehört als das letzte Moment in der anbetungswürdigen Dreiheit (Tom. in Joh. VI, 133: *τῆς προςκυνητῆς τριάδος*). Der Geist empfängt alles, was er ist und hat, durch den Sohn, wie dieser alles vom Vater empfängt; er ist der Vermittler unserer Gemeinschaft mit Gott und dem Sohne (De princ. IV, 374). Der Ordnung nach später, als der heilige Geist, aber zeitlich später, ist durch des Vaters gütigen Willen die ganze Reihe der Geister vorhanden, in einer für uns unermefslichen jedoch nicht schlechthin unbegrenzten Zahl (De princ. II, 219; Fragm. de princ. II, 6). Einst sollen die Geister alle die Erkenntnis Gottes in derselben Vollkommenheit besitzen, in welcher der Sohn sie besitzt. und jeder ein Sohn Gottes sein, wie es jetzt allein der Eingeborene ist (Tom. in Joh. I, 17), durch Teilnahme an der Gottheit des Vaters selbst vergottet (Tom. in Joh. II, 50: *μετοχῇ τῆς ἐκείνου θεότητος θεοποιούμενοι*), so dafs dann Gott Alles in Allem ist (De princ. III, 818; 321).

Die Güte Gottes konnte niemals unbetätigt bleiben und seine Allmacht niemals ohne Objekte seiner Herrschaft sein, daher kann die Schöpfung der Welt nicht in irgend einem Momente der Zeit begonnen haben, sondern mufs als anfangslos gedacht werden (De princ. III, 308). Auch würde der Anfang der Weltschöpfung notwendig eine Veränderung in Gott voraussetzen in dem Augenblick, wo er zur Schöpfung schritt. Weltleere Aeonen hat es niemals gegeben. Doch ist diese gegenwärtige Welt eine gewordene und vergängliche, und es schliefst sich eine Welt an die andere an, jedoch so, dafs keine dieser unendlich vielen Welten der andern ganz gleich ist. Gott hat nicht eine Materie vorgefunden und diese nur gestaltet, sondern er ist auch der Urheber der Materie; andernfalls müfste eine Vorsehung, die älter wäre als er, für die Darstellbarkeit seiner Gedanken in der Materie gesorgt, oder ein glücklicher Zufall die Rolle der Vorsehung gespielt haben (De princ. II, 164). In der Welt ist Gott, der an sich unräumlich ist, allgegenwärtig durch seine wirkende Kraft, wie der Baumeister in seinem Werke oder wie unsere Seele als Empfindungsvermögen durch unsern ganzen Körper verbreitet ist, nur das Böse erfüllt er nicht durch seine Gegenwart (De orat. p. 233; De princ. II, 172). Zu den Menschen steigt er nicht räumlich, sondern durch seine Vorsehung herab (C. Cels. V., 186).

Die Seelen sind ursprünglich in ganz gleicher Qualität von Gott geschaffen, aber das Gute gehört nicht zu ihrem Wesen, sondern von ihrer Selbstbestimmung hängt es ab, ob sie sich für das Gute oder für das Böse entscheiden. Die, welche nicht das Gute ergriffen haben, sind zur Strafe für diese ihre Schuld von Gott verstofsen und mit Materie umhüllt worden. Auch jetzt haben die menschlichen Seelen noch Wahlfreiheit zwischen dem Guten und Bösen; es sind noch Keime zur Wiederherstellung in ihnen zurückgeblieben. Das Willensvermögen und die

Digitized by Google

Kraft zum Guten haben sie von Gott, aber die Entscheidung ist ihr eigenes Werk; doch gewährt Gott dazu auch seinen Beistand durch seinen heiligen Geist; jede unserer Taten ist eine Mischung eigenen Wählens und göttlicher Beihilfe (De princ. III; in Ps. p. 672; in Matth. XII, 561). Der ewige Logos gibt allen Vernunftwesen, damit sie ihre Bestimmung erfüllen, so viel Anteil an sich, als sie Liebe zu ihm empfinden; das Böse ist die Abwendung von der Fülle des wahren Seins zur Leere und Nichtigkeit, also eine Privation, das Leben in der Sünde ist ein Leben des Todes (De princ. I, 109). Ursache des Bösen ist nicht Gott und auch nicht die Materie, sondern die freie Tat jener Abwendung von Gott, die Gott nicht angeordnet, sondern der er nur nicht gewehrt hat (C. Cels. VII, 742). Im Jenseit finden Lohn und Strafe statt. Aber schliefslich mufs auch das Böse dem Guten dienen; die Folgen des Bösen können nicht bis über das Weltende hinaus dauern. Das Ende ist die Apokatastasis, die Wiederbringung aller Dinge zur Einheit mit Gott (De princ. III, 312 ff.), die *ἐπανόρθωσις;* dann ist die Sünde vernichtet, aber auch die *ἄλογα* und *ἄψυχα,* sowie die *σώματα* sind in das *μὴ ὄν* zurückgekehrt. Die bösen Geister, an ihrer Spitze der Teufel, versuchen uns, was nötig ist, damit wir uns bewähren (C. Cels. VI, 666); aber auch sie sind besserungsfähig und sollen erlöst werden (De princ. I, 126; III, 233). Gute Engel stehen uns zur Seite; zuletzt ist aus Liebe der Logos selbst herabgekommen, indem er nicht blofs einen menschlichen Leib, sondern auch eine vollständige, vernunftbegabte menschliche Seele annahm (De princ. II, 6; IV, 32). Zahlreichen Weltzeiten ist nicht der Logos selbst erschienen; in der gegenwärtigen ist er als Erlöser herabgekommen, um Alles wieder zu Gott zu führen (De princ. II, 17).

Der göttliche Logos, mächtiger als die Sünde, ist die welterlösende Macht; durch ihn führt der allmächtige Gott, für welchen nichts unrettbar verloren ist, auch alle wieder zum vollen und seligen Leben zurück (De princ. I, 109; 324). Eine satisfaktorische Bedeutung des Todes Christi kennt jedoch Origenes in seinem System nicht, nur eine vorbildliche. Die jenseitigen Strafen dienen zur Läuterung; wie durch Feuer wird das Böse in uns getilgt, rascher in dem Reineren, langsamer in dem Unreineren; die schlimmsten Sünder verharren darin als in ihrer Hölle bis zum Ende der Zeit, wonach Gott sein wird alles in allem, das Mafs und die Form der ganzen Bewegung der Seelen, die nur ihn empfinden und schauen (De princ. III, 311). Möglich ist es übrigens, dafs Origenes im Sinne der Stoiker und anderer griechischer Philosophen die *ἐπανόρθωσις* nicht als absolutes Weltende, sondern nur als vorübergehenden Abschlufs der endlosen Weltentwicklung angesehen hat.

Die heiligen Schriften sind von Gott inspiriert und enthalten sein Wort oder seine Offenbarungen, sie sind die Erkenntnisquellen der Wahrheit. Die in ihnen enthaltene Lehre hat als geoffenbarte Wahrheit schon unter allen Völkern Eingang gefunden, wogegen die philosophischen Systeme, die mit Beweisen auftreten, nicht einmal einem einzigen Volke, geschweige allen Nationen sich zu empfehlen vermögen. Aber nicht nur die Verbreitung, sondern auch der Eindruck, den wir beim Lesen empfangen, zeugt für die Inspiration der biblischen Schriften; denn wir fühlen uns dabei von dem Wehen des heiligen Geistes berührt. Diese Schriften enthalten vornehmlich *(προηγουμένως)* Belehrung und dienen der Erkenntnis der Weltbildung und anderer Mysterien; demnächst geben sie Vorschriften für unser Verhalten. Hinter dem Gesetz und den Propheten stehen das Evangelium und die apostolischen Briefe in keiner Art zurück. Das alte Testament ist durch das neue enthüllt worden. Aber auch das neue Testament ist nicht das letzte Ziel der Offenbarungen Gottes, sondern verhält sich zu der

Digitized by Google

vollkommenen Wahrheit so, wie das alte sich zu ihm verhält; es erwartet seine Enthüllung durch die Wiederkunft Christi und ist nur Schatten und Abbild derjenigen Dinge, welche nach dem Abschlufs der laufenden Weltperiode sein werden; es ist zeitlich und veränderlich und wird sich einst in ein ewiges Evangelium verwandeln (De princ. III, 327; IV, 1 ff.; 364). Auch ein Paulus und Petrus haben nur einen kleinen Teil der Wahrheit erblickt (Hom. in Jer. VIII, 174 f.; Tom. in Epist. ad. Rom. V, 545). Das Verständnis des geheimen Sinnes der heiligen Schriften oder die allegorische Deutung ist eine Gnadengabe des heiligen Geistes und zwar das gröfste aller Charismen; von Origenes wird dasselbe nicht mehr nach der Weise der Früheren und noch des Clemens Gnosis (die ihm nur eine geringere Stufe des Erkennens ist) sondern Weisheit genannt (*ἡ θεία σοφία*, C. Cels. VI, 639, Sel. in Ps. p. 568; *χάρισμα τῆς σοφίας* oder *λόγου καὶ σοφίας*, Sel. in Matth. p. 835). Bei der Erklärung der heiligen Schrift sind dreierlei Arten zu unterscheiden: ut simpliciores quique aedificentur ab ipso — corpore scripturarum, sic enim appellamus communem istum et historialem intellectum; si qui vero aliquantum iam proficere coeperunt et possunt amplius aliquid intueri ab ipsa scripturae anima aedificentur; qui vero perfecti sunt — ab ipsa spirituali lege, quae umbram habet futurorum bonorum, tamquam a spiritu, aedificentur. Sicut ergo homo constare dicitur ex corpore et anima et spiritu, ita etiam sancta scriptura. (De princ. IV, 8). Die allegorische Deutung setzt Origenes der eigentlichen als eine geistige, pneumatische, der somatischen entgegen; von beiden unterscheidet er mitunter noch die moralische Deutung als eine psychische (De princ. VI, 59). — In der Tat ist die allegorische Deutung überall da, wo nicht der Verfasser selbst eine Allegorie beabsichtigt hat — welche Absicht freilich die Alexandriner demselben jedesmal unterschoben, wenn der Wortsinn sie selbst nicht erbaute — nur ein aphoristisches Philosophieren bei Gelegenheit der Bibelstellen.

Der von Origenes fälschlich für einen Epikureer gehaltene eklektische Platoniker Celsus, der, höchst wahrscheinlich identisch mit dem um 170 n. Chr. lebenden, von Lucian im Pseudomantis erwähnten Celsus (s. Grundr. I, 9. Aufl., S. 364—368), etwa 176—180 einen *λόγος ἀληθής* gegen die Christen schrieb, hat teils vom jüdischen, teils von seinem philosophischen Standpunkte aus das Christentum mit grofsem Scharfsinn bekämpft, die historische Basis desselben auf einen mifslungenen Aufstandsversuch reduziert, der christlichen Idee der duldenden Liebe die Idee der Gerechtigkeit, dem Glauben an die Erlösung der Menschheit den an eine ewige, vernunftgemäfse Ordnung des Universums, der Lehre von dem menschgewordenen Gotte die Jenseitigkeit Gottes, der nur mittelbar auf das Irdische einwirke (der Jude sagt allerdings: *ὡς εἴγε ὁ λόγος ἐστὶν ὑμῖν υἱὸς θεοῦ καὶ ἡμεῖς ἐπαινοῦμεν*), dem Glauben an die Auferstehung des Leibes die Lehre von der Nichtigkeit der Materie und von der Fortexistenz der Seele allein entgegengehalten, den Grund der Verbreitung des Christentums aber in der bei der ungebildeten, an sinnlichen Vorstellungen haftenden Menge durch Drohungen und Verheifsungen in betreff des jenseitigen Zustandes erregten Furcht und Hoffnung gefunden. Es ist dieses Buch geradezu ein reiches Arsenal von Angriffswaffen gegen das Christentum, die bis in die neuesten Zeiten hinein gebraucht worden sind. Origenes behauptet ihm gegenüber in seiner auf die Aufforderung seines Freundes Ambrosius wahrscheinlich 248 verfafsten, nicht sehr gelungenen Gegenschrift die Vernunftgemäfsheit und Beweisbarkeit des christlichen Glaubens. Als Beweis gelten ihm namentlich die erfüllten alttestamentlichen Weissagungen (Contra Celsum I, 366), die Wunder, die noch täglich an Kranken und Besessenen durch das Ablesen des Evangeliums ge-

Digitized by Google

schehen (ib. 1, 221 u. ö.), die siegreiche Ausbreitung des Christentums und seine entsündigende Macht, die strahlende Reinheit der Christengemeinden inmitten des allgemeinen Verderbens (ib. I, 323; III, 466). Dann sucht Origenes die einzelnen Dogmen wesentlich so, wie auch in der Schrift *περὶ ἀρχῶν* zu begründen. Das Recht der Christengemeinden, gegen den Willen des Staates zu bestehen, gründet Origenes auf das von Gott stammende Naturrecht, welches höher stehe als das geschriebene Recht (C. Cels. V, 604).

An Origenes hat die spätere Orthodoxie angeknüpft, deren Gestaltung durch seine Doktrin bedingt war (s. oben § 12, Ende), zugleich aber hat sie ihn bekämpft und zwar sein apologetisches, jedoch nicht sein systematisches Hauptwerk gelten lassen, während anderseits Arianer und später Pelagianer sich auf ihn beriefen. In ihm lagen (wie in neuerer Zeit in Schleiermacher) Keime zu einander entgegengesetzten theologischen Doktrinen vereint, welche später zu selbständiger Entfaltung gelangen sollten. Derselbe Justinian, der (529) die Schule der Neuplatoniker aufhob, hat (um 540) durch neun Anathematismen den Origenismus verdammt.

Dionysius der Grofse (geb. gegen Ende des 2. Jahrhunderts, übernahm 231 nach Herakles die Leitung der Katechetenschule in Alexandrien, wurde gegen 248 daselbst Bischof und starb 264 oder 265) verfafste, wahrscheinlich ehe er Bischof wurde, eine in Briefform gekleidete Schrift *Περὶ φύσεως*, von der wir eine Reihe ziemlich umfangreicher Fragmente bei Eusebius, Praep. ev. XIV, 23—27 besitzen. Er greift darin den demokritischen und epikureischen Atomismus an, indem er mit Schärfe nachzuweisen sucht, wie die Atomistik nicht genüge, eine befriedigende Erklärung der Welt und des Geschehens in ihr zu geben, und wie sie mit sich selbst in Widerspruch gerate. Auf spezifisch christlichen Standpunkt stellt er sich freilich dabei nicht, sondern auf den eklektisch-hellenistisch-christlichen, wie es zu Anfang des Fragments heifst: *πότερον ἕν ἐστι τὸ πᾶν, ὡς ἡμῖν τε καὶ τοῖς σοφωτάτοις Ἑλλήνων Πλάτωνι καὶ Πυθαγόρᾳ καὶ τοῖς ἀπὸ τῆς στοᾶς καὶ Ἡρακλείτῳ φαίνεται.*

Auch von seinen sonstigen Schriften, die namentlich gegen religiöse Schwärmer und Gegner in theologischen Sachen gerichtet waren, sind uns nur Bruchstücke erhalten.

§ 14. Während die christologische Spekulation hauptsächlich durch hellenistische Theologen ausgebildet wurde, haben lateinische Kirchenlehrer vorzugsweise die allgemeine, in dem Glauben an Gott und die Unsterblichkeit liegende Basis, wie auch die anthropologischen und moralischen Momente der christlichen Lehre hervorgehoben.

Das gleiche Thema wie Minucius Felix, also die Lehre von dem Einen ewigen Gott und die Widersinnigkeit und Unsittlichkeit des polytheistischen Volksglaubens, behandelt Arnobius, nur mit geringerer Eleganz der Form, aber vollständigerer Erörterung der Sache, jedoch oft mehr oberflächlich als gründlich, und geht dabei auch auf die christologische Frage ein, indem er die Gottheit Christi besonders aus den Wundern nachzuweisen sucht. Den Glauben an Gott hält er für angeboren. Wie Justin und Irenäus, spricht er


Digitized by Google

der menschlichen Seele, deren Wesen er für ein mittleres zwischen dem Göttlichen und dem grob Materiellen hält, die natürliche Unsterblichkeit ab, indem er sich hier zum Teil an Lucrez anlehnt, und bekämpft platonische Argumente für eine Präexistenz und Postexistenz der Seele zugunsten des theologisch-moralischen Argumentes. Was die Erkenntnis anlangt, so tritt er hier der platonischen Lehre von der Wiedererinnerung entgegen und vertritt den stoischen Empirismus.

Der Rhetor Lactantius vereinigt in seinen theologisch-philosophischen Schriften Gefälligkeit der Form und ciceronische Reinheit des Stils mit einer ziemlich umfassenden und genauen Kenntnis der Sache; doch ermangelt seine stets klare und leichte Darstellung nicht selten der Gründlichkeit und Tiefe. Er macht als der Erste im Abendlande den Versuch, die christliche Weltanschauung systematisch darzustellen, und legt das Hauptgewicht auf die Moral. Er stellt die christliche Lehre als die geoffenbarte Wahrheit der polytheistischen Religion und der vorchristlichen Philosophie entgegen, welche beide er als falsch und verderblich bekämpft, obschon er zugesteht, dafs es keiner Ansicht an einzelnen Elementen der Wahrheit fehle; die rechte Auswahl aber vermöge nur der zu treffen, der zuvor von Gott belehrt sei. Die Vereinigung der wahren Weisheit mit der wahren Religion ist der Zweck, den er durch seine Schriften zu fördern sucht. Verwerfung des Polytheismus, Anerkennung der Einheit Gottes und Christologie sind ihm die Stufen der religiösen Erkenntnis. Die echte Tugend ruht auf der wahren Religion; sie hat ihren Zweck nicht in sich selbst, sondern in dem ewigen seligen Leben. Die einzelne Menschenseele ist unendlich wertvoll, da sie einen ethischen Gehalt in sich hat.

Die sieben Bücher des Arnobius adversus gentes erschienen zuerst zu Rom 1543, in neuerer Zeit zu Leipzig 1816, hrsg. von Joh. Conr. Orelli; zu Halle 1844, hrsg. von Hildebrand; in Gersdorf Bibl. patr. eccl. Lat. vol. XII, hrsg. von Franz Oehler, Lpz. 1846; von Aug. Reifferscheid, 1875, s. ob. S. 4. Über Arnobius handeln: Petr. Krog Meyer, De ratione et argum. Apologetici Arnobiani, Hauniae 1815. E. Klufsmann, Arnob. u. Lucretius, oder ein Durchgang durch den Epikureismus zum Christenth., in: Philol., Bd. 26, 1867, S. 362—366. Mich. Zink, Zur Krit. u. Erklärung des Arnob., G.-Pr., Bamberg 1873. G. Kettner, Cornelius Labeo, ein Beitrag zur Quellenkritik des Arnobius, Progr. d. Königl. Landesschule Pforta, 1877. K. B. Francke, D. Psychol. u. Erkenntnisslehre des Arnob., I.-D., Lpz. 1878. P. O. Grillnberger, D. Unsterblichkeitsl. d. A., Jahrb. f. Ph. u. sp. Th., 5, S. 1—14. A. Roehricht, D. Seelenlehre d. A., Hamb. 1893; ders., De Clemente Alexandrino Arnobii in irridendo gentium cultu deorum auctore, Pr., Hamb. 1893 (nachgewiesen, dafs der Protrepticus des Clemens des Arnobius Quelle für das aus griechischer Mythologie Vorgebrachte ist). E. F. Schulze, D. Uebel in d. Welt nach d. Lehre des A., Diss., Jena 1896.

Die Werke des Lactantius, von dem zuerst die Institut. div. (Sublaci 1465 f., dann Rom 1470 f. usw.) erschienen, sind sehr häufig gedruckt worden, u. a. Cantabrigiae 1685; hrsg. von J. L. Bünemann, Lpz. 1739; von J. B. Le Brun und Nic. Lenglet-Dufresnoy, Par. 1748; von O. F. Fritzsche in Gersdorfs Bibl., vol. X und XI, Lpz. 1842—1844; auch in der von J. P. Migne herausgegebenen Bibl., Par. 1844. Opp. omnia — recens. S. Brandt et G. Laubmann, P. I u. II, Divinae institutiones et

Digitized by Google

epitome divinarum institutionum und die anderen WW. rec. S. Brandt, Wien 1890 bis 1897. Über L. handeln Joach. Just. Rau, Diatribe hist.-philos. de philos. L., Jenae 1733. H. J. Alt, De dualismo Lactantiano, Bresl. 1839. E. Overlach, D. Theol. des Lactantius, Diss., Schwerin 1858. Joh. Jac. Kotzé, Specimen de L., Utrecht 1861. P. Bertold, Prolegomena zu Lactantius, Sch.-Pr., Metten 1861. O. Rothfuchs, Qua historiae fide Lact. usus sit in libro de mortibus persecutorum, Marb. 1862. Ad. Ebert, Ueber d. Verh. des Buches De mortibus persecutorum, in: Berichte d. sächs. Ges. d. Wiss., 1870, S. 114—138. Joh. Gust. Theod. Müller, Quaestiones Lactantianae, diss. inaug., Götting. 1875. Martens, D. dualist. System des Lactanz, D. Beweis des Glaubens, 1888, S. 14—25, 48—70, 114—119, 138—153, 181—193. M. E. Heinig, D. Ethik des Lact., Diss., Lpz. 1887. F. Marbach, D. Psychologie des Firmianus Lact., Halle 1889. S. Brandt, Ueb. d. dualist. Zusätze in d. Kaiserreden b. L., nebst Untersuchungen üb. d. Leben des L., Sitzungsber. d. k. Ak. d. W., 1—3, 1889—1890; ders., Lactantius u. Lucretius, Neue Jahrbb. f. Philol., 1891, S. 225—259; Ueber d. Entstehungsgesch. der Prosaschriften des L. u. das Buch De mortibus persecutorum, ebd. 1891; ders., Ueber die Quelle von L.s' Schr. De opificio Dei, Wiener Stud., XIII, 1891, S. 255—292. P. Gotth. Frotscher, Des Apologeten Lactantius Verhältn. zur griech. Philos., Diss., Lpz. 1895. F. W. Russel, The purpose of the World-process and the problem of Evil as explained in the Clementine and Lactantian writings in a system of subordinate Dualisme, St. B., 1896, S. 133—188. R. Pichon, Lactance. Etude sur les mouvements philosophiques et religieux sous le règne de Constantin, Par. 1903. R. Barthel, Über die Benutzung der philos. Schriften Ciceros durch Lactanz, I, Pr., Strehlen 1903.

H. Dechent, Ueb. die Echtheit des Phönix v. Lact., in: Rhein. Mus., N. F., Bd. 35, 1880, S. 39—55. Auch nach anderen Forschern, wie Ebert, Birt, Brandt, Schanz, Harnack, ist an der Echtheit dieses Gedichts von 85 Distichen nicht zu zweifeln.

Die bald nach 300 verfafste Schrift des in Sicca als Lehrer der Rhetorik lebenden Afrikaners Arnobius gegen die Heiden (adversus gentes) ist in den zwei ersten Büchern apologetisch, in ihren fünf letzten mehr polemisch. Sie wurde rasch geschrieben, damit ihr Verfasser zur Taufe zugelassen würde, und nahm vieles in unselbständiger Weise von Clemens Alexandrinus auf. Arnobius braucht besonders die Schriften des Cornelius Labeo (eines Zeit- und teilweisen Gesinnungsgenossen des Apuleius), der einer der bedeutendsten römischen Antiquare in der christlichen Zeit war und gegen das Christentum sich geäufsert hatte, um seine Polemik gegen das Heidentum anzuknüpfen, und teilt zugleich gröfsere Stücke in Auszügen aus diesem Schriftsteller mit. Der Eine Gott, von dem ja selbst die hellenischen Götter, falls sie existierten, ihren Ursprung haben müfsten, darf nicht mit Zeus, dem Sohne des Saturn, identifiziert werden. Die allegorische Deutung der Göttermythen weist Arnobius mit Schärfe ab. Den Zweifel, ob überhaupt der höchste Gott existiere, hält er (I, 31) nicht einmal der Widerlegung wert, da der Gottesglaube einem jeden angeboren sei (s. unten). Ja selbst die Tiere und Pflanzen, wenn sie reden könnten, würden Gott als den Herrn des Weltalls verkünden (I, 33). Gott ist unendlich und ewig, der Ort und Raum aller Dinge (I, 31), durchaus immateriell und körperlos, nicht ein corpus sui generis, wie Tertullian meinte. Im Unterschied von Minucius Felix aber sucht Arnobius auch den Vorwurf derer zu widerlegen, welche behaupteten, nicht darum zürnten die Götter den Christen, weil diese den ewigen Gott verehrten, sondern darum, weil sie einen als Verbrecher gekreuzigten Menschen für einen Gott hielten (I, 36 ff.). Arnobius antwortet, Christus dürfe schon um der von ihm dem Menschengeschlecht erwiesenen Wohltaten willen Gott genannt werden; er sei aber auch wirklicher Gott, was aus seinen Wunderwerken und aus seiner die Ansichten und Sitten der Menschen umgestaltenden Wirksamkeit erhelle. Arnobius legt ein sehr grofses Gewicht auf den aus den Wundern zu entnehmenden Beweis. Philosophen, sagt er (II, 11), wie Platon, Kronius und Numenius (vgl. Grundrifs, I, § 67, 9. Aufl., S. 369), denen die Heiden glaubten, waren wohl sittenrein und der

Digitized by Google

Wissenschaft kundig, aber sie konnten keine Wunder tun wie Christus, nicht das Meer beruhigen, nicht Blinde heilen usw., folglich müssen wir Christum höher stellen und seinen Aussagen über verborgene Dinge mehr Glauben schenken. Auf Glauben sind wir bei irdischen und überirdischen Dingen angewiesen; der Christ glaubt Christo (II, ff.). Als Mensch mufste Christus auf der Erde erscheinen, weil er, wenn er sich auf dieselbe in seiner ursprünglichen Natur hätte herablassen wollen, nicht von den Menschen hätte gesehen werden und seine Werke verrichten können (I, 60).

Arnobius behandelt die Fragen nach Ursprung, Wesen und Unsterblichkeit der Seele ausführlich. Er bekämpft die platonische Präexistenz zugunsten des Creatianismus und läfst die Seele geschaffen werden durch ein Mittelwesen, das vom höchsten Gott um viele Stufen der Würde und Macht geschieden ist. Ihrem Wesen nach ist die Seele durchaus körperlich, und in ihrer Entwicklung ist sie vom Körper abhängig. Wie Justin bekämpft er die platonische Lehre, dafs die menschliche Seele ihrer Natur nach unsterblich sei. Sie ist von mittlerer Qualität, von zweifelhafter Natur, d. h. ihren natürlichen Anlagen nach schwebt sie in der Mitte zwischen Leben und Tod, Vernichtung und Fortdauer; schon wegen ihrer Körperlichkeit kann sie nicht von Natur aus unsterblich sein. Während die heidnischen Philosophen die Unvergänglichkeit der Seele aus der vermeintlichen göttlichen Natur derselben folgerten, gilt sie dem Christen als Gottes Gnadengabe. Die Garantien für die Unsterblichkeit liegen in Gottes Güte und Allmacht, in dem Verlangen der Seele selbst, dem Untergange zu entrinnen, und in der Notwendigkeit einer jenseits eintretenden Vergeltung. Wenn uns kein zukünftiger Lohn für unsere gewaltige Arbeit erwartete, wäre es nicht nur der gröfste Irrtum, sondern törichte Blindheit, die Leidenschaften zu bändigen. Deshalb ist die Lehre Epikurs, dafs die Seelen untergehen, ganz falsch (II, 30). Entschieden polemisiert Arnobius auch gegen die platonische Ansicht, dafs das Wissen Wiedererinnerung sei; auf das im Menon aufgestellte Argument entgegnet er, der Sklave werde bei den richtigen Antworten auf die von Sokrates gestellten geometrischen Fragen nicht durch eine vorhandene Kenntnis von der Sache, sondern durch einsichtige Überlegung (non rerum scientia, sed intelligentia) unter methodisch geordneter Fragestellung geleitet (II, 24). Ein von seiner Geburt an in völliger Einsamkeit aufgewachsener Mensch würde geistig leer sein und keineswegs erfüllt mit Vorstellungen überirdischer, in einem früheren Leben angeschauter Dinge. Es wird dies sehr breit ausgeführt (II, c. 20ff.), und Lamettrie knüpft an diese Ansichten des Arnobius an, s. Grundr. III, Aufl. 9, S. 245. Vielleicht ist diese Annahme des Arnobius das Urbild zu der Menschenstatue, die in dem Sensualismus Condillacs eine so grofse Rolle spielt (s. Lange, Gesch. d. Material., 3. Aufl., S. 336). Die Wahrnehmung ist die einzige Quelle aller Erkenntnis für die Seele, welche als von vornherein leer angesehen wird. Eine Idee nur ist dem Menschen von vornherein angeboren, das ist die Gottesidee, die eines Lenkers und Herrn aller Dinge (I, 33). Mit ihr ist gegeben die Gewifsheit der Existenz Gottes, seiner Güte und seiner Vollkommenheit. Die wahre Gottesverehrung liegt nicht in Opfern, sondern in richtigen Ansichten über die Gottheit: opinio religionem facit et recta de divis mens (VII, 51 Or.). Freilich neigt Arnobius auf Grund seines Empirismus zu einer Art Skeptizismus. Alle sogenannte Erkenntnis, die sich nicht auf Erfahrung stützt, kommt über Unklarheit und Ungewifsheit nicht hinaus, aber auch die auf der Empirie ruhende soll nicht zu völliger Unbestreitbarkeit gelangen, und so bliebe denn nichts übrig als Verzichtleistung auf positive Urteile (II, 57). Hiermit ist denn das Bedürfnis nach Offenbarung gegeben.

Digitized by Google

Ungefähr zu gleicher Zeit, wie Arnobius sein Werk verfafste, schrieb der zum Christentum bekehrte Rhetor Caecilius Firmianus Lactantius seine Institutiones divinae, der, wahrscheinlich in Afrika von heidnischen Eltern etwa 250 geboren, Lehrer der lateinischen Beredsamkeit in Nikomedien, später Schüler des Arnobius war, an den Hof Constantins des Grofsen zur Erziehung dessen Sohnes Crispus berufen wurde und wahrscheinlich bald nach 325 gestorben ist. Vor seinem Übertritt zum Christentum scheint er sich dem Stoizismus zugeneigt zu haben, woher wohl auch die heftigen Angriffe auf epikureische Lehren zum Teil rühren, während er freilich auch anderseits manches aus Lucretius, den er genauer kannte, billigt und auch gegen stoische Sätze polemisiert. Ein selbständiger Denker, der es zu einer einheitlichen Weltanschauung gebracht hätte, war Lactantius nicht, dagegen erhielt er wegen der Reinheit seines Stils und wegen der gefälligen Darstellung den Namen eines christlichen Cicero. Aus seinen Institutiones fertigte er einen Auszug an: Epitome divinarum institutionum ad Pentadium fratrem (worin er C. 43 in runder Zahl sagt, Jesus Christus sei vor 300 Jahren geboren). Aufserdem sind von ihm erhalten: Liber de opificio Dei ad Demetrianum; De ira Dei liber; De mortibus persecutorum liber, eine kirchengeschichtlich wichtige Schrift; aufserdem Fragmente. Das symbolisch die Unsterblichkeit feiernde Gedicht De Phoenice, welches im 6. Jahrhundert schon allgemein dem Lactantius zugeschrieben wurde, ist nicht einmal unzweifelhaft von einem Christen verfafst (s. jedoch die S. 103 erwähnte Abhandl. von Dechent, welche das Gedicht dem Lactantius zuschreibt). Hieronymus nennt (cat. c. 80) den Lactantius einen Schüler des Arnobius; doch ergibt sich aus den eigenen Schriften des Lactantius dieses Schülerverhältnis nicht. Er nennt in den Instit. div. (V, 1—4) als seine Vorgänger insbesondere den Tertullian, den Minucius Felix und den Cyprian, nicht den Arnobius, und auch der Inhalt seiner Schrift scheint nicht auf arnobianischen Einflufs zurückzuweisen. Tertullian genügt ihm nicht von seiten der Form; den Minucius Felix gebraucht er geradezu als Vorbild, er erwähnt ihn lobend und meint, seine Schrift bekunde, dafs er, wenn er sich ganz dieser Sache gewidmet hätte, Vollgenügendes hätte leisten können; Cyprian aber redet ihm für den apologetischen Zweck zu mythisch: er fehle in der Art der Beweisführung, da die Berufung auf die biblischen Schriften die Ungläubigen nicht zu überzeugen vermöge. Lactantius hat seine Institutiones und auch noch den Auszug aus denselben offenbar zu einer Zeit verfafst, da noch das Christentum öffentliche Anerkennung nicht gefunden hatte; die Anreden an Constantin als den Gönner der Christen sind dem Hauptwerke von ihm selbst oder von anderen später eingeschoben worden. Die Schrift De opificio Dei, welche eine Ergänzung zu dem vierten Buche der Republik Ciceros sein will und in ihrem stoischen Charakter so gut wie nichts von dem Christentum ihres Verfassers kundgibt, begründet den Gottesglauben auf die zweckmäfsige Gestaltung der Organismen, bei deren Nachweisung Lactantius sehr ins einzelne eingeht. Manches in dieser Schrift ist aus Varro, aus Tubero, aus Cicero De republ., aus Seneca De immat. morte genommen, manches erinnert an Nemesius.

In den Institutiones will Lactantius nicht nur die Existenzberechtigung des Christentums dartun, sondern auch in der christlichen Lehre selbst unterweisen (VI, 1ff.; V, 4) und die Weisheit, durch die der Polytheismus zerstört, der wahre Gott erkannt und als Vater geliebt werde, mit der Religion, durch die er als Herr verehrt werde, vereinigen; die Erkenntnis aber müsse der Verehrung vorausgehen. Das höchste Gut des Menschen ist weder die Lust, die auch das Tier hat, noch auch die Tugend, die nur der Weg zu ihm ist, sondern die Religion.

Digitized by Google

Denn die Humanität ist Gerechtigkeit, Gerechtigkeit aber ist Frömmigkeit. Frömmigkeit aber ist Anerkennung Gottes als des Vaters (Inst. III, 11 ff.; IV, 4; V, 1). Lactantius setzt in den Inst. div. den in der Schrift De opif. Dei ausführlich begründeten Gedanken als einen kaum bezweifelten voraus, dafs die vernunftgemäfse Weltordnung eine Vorsehung beweise. Instit. I, 2: nemo est enim tam rudis, tam feris moribus, qui non, oculos suos in coelum tollens, tametsi nesciat, cuius dei providentia regatur hoc omne quod cernitur, aliquam tamen esse intelligat ex ipsa rerum magnitudine, motu, dispositione, constantia, utilitate, pulchritudine, temperatione, nec posse fieri quin id, quod mirabili ratione constat, consilio maiori aliquo sit instructum. Er wendet sich dann zum Beweis der Einheit Gottes, die er aus der Vollkommenheit Gottes als des ewigen Geistes folgert. Inst. I, 3: Deus autem qui est aeterna mens ex omni utique parte perfectae consummataeque virtutis est; . . . virtutis autem perfecta natura in eo potius est, in quo totum est, quam in eo, in quo pars exigua de toto est: Deus vero, si perfectus est, ut esse debet, non potest esse nisi unus, ut in eo sint omnia. Eine Mehrheit von Göttern würde die Teilbarkeit der göttlichen Macht involvieren, woraus deren Vergänglichkeit folgen würde. Mehrere Götter würden Entgegengesetztes wollen können, woraus Kämpfe zwischen ihnen herfliefsen könnten, welche die Weltordnung stören würden; nur wenn eine einheitliche Vorsehung alle Teile beherrscht, kann das Ganze bestehen; also mufs notwendig die Welt durch den Willen eines Wesens gelenkt werden (I, 3). Wie unsern Leib ein Geist regiert, so die Welt Ein Gott (ebend.). Wesen, die dem Einen Gotte gehorchen müssen, sind nicht Götter (ebend.). Die Einheit Gottes wird von den Propheten bezeugt (I, 4), ja auch von Dichtern und Philosophen, nicht als ob diese die Wahrheit recht erkannt hätten, sondern weil die Gewalt der Wahrheit so grofs ist, dafs sie auch wider den Willen der Menschen denselben einleuchtet (I, 5); keine philosophische Schule ist ganz ohne Elemente der Wahrheit (VII, 7). In der Berufung auf die philosophischen Zeugen für die Einheit Gottes folgt Lactantius offenbar im wesentlichen dem Minucius Felix; beide schöpfen ihre Kenntnis vorwiegend aus Ciceros Schrift De natura deorum; aber von des Minucius günstigem Urteil über die Philosophen weicht Lactantius doch wiederum weit ab, indem er, wie Tertullian, die heidnische Religion und Philosophie beide als falsch und irreleitend der von Gott offenbarten Wahrheit entgegensetzt (I, 1; III, 1, u. ö.) und gegen die Philosophen den biblischen Satz kehrt, dafs die menschliche Weisheit Torheit vor Gott sei. Das dritte Buch der Instit. ist eigens der Aufgabe gewidmet, die Nichtigkeit der Philosophie aufzuzeigen: philosophiam quoque ostendere quam inanis et falsa sit, ut omni errore sublato veritas patefacta clarescat (III, 2). Philosophia quaerit sapientiam, non ipsa sapientia est (ibid.). Die Philosophie müfste Wissen oder Meinung sein. Das Wissen (und zunächst das naturphilosophische) ist dem Menschen nicht erreichbar; er kann dasselbe nicht aus dem eigenen Geiste schöpfen, weil dies nur Gott und nicht dem Menschen zukommt; mortalis natura non capit scientiam nisi quae veniat extrinsecus; wir erkennen nicht die Ursachen der Dinge, wie mit Recht Sokrates und die Akademiker lehren. Auf blofses Meinen aber darf der Philosoph sich nicht beschränken, wie mit Recht die Stoiker lehren. Die Widersprüche zwischen den verschiedenen Philosophenschulen benutzt er zur Widerlegung der philosophischen Lehren. Also führt nicht die Philosophie, sondern nur die Offenbarung zur Erkenntnis der Wahrheit. Die Dialektik ist unnütz (III, 13). In der Ethik differieren ebenso wie in der Physik die Ansichten der Philosophen. Um zu wählen, müfsten wir schon weise sein, da wir doch von ihnen erst die Weisheit lernen sollten; zudem

Digitized by Google

mahnt der skeptische Akademiker uns ab, irgend einer Schule zu glauben, wodurch er freilich auch den Glauben an seine eigene Richtung zerstört. Was also bleibt übrig, als die Zuflucht zu dem Geber der wahren Weisheit?

Nach der Widerlegung der falschen Religion und Philosophie wendet sich Lactantius zur Darlegung der christlichen Lehre, indem er nachzuweisen sucht, Gott habe von Anfang alles so geordnet, dafs bei dem Herannahen des Weltendes (d. h. des Ablaufens der auf 6000 Jahre bestimmten Weltdauer) der Sohn Gottes habe auf die Erde herabsteigen und leiden müssen, um Gott einen Tempel zu bauen und die Menschen zur Gerechtigkeit zu führen. Hauptsächlich auf die Zeugnisse der Propheten gründet er den Glauben an Christus als den Logos und Gottessohn (Inst. IV). Vater und Sohn sind ein Gott, weil ihr Geist und Wille eins sind: der Vater kann nicht ohne den Sohn wahrhaft verehrt werden (VI, 29). (Den heiligen Geist erkennt Lactantius nicht als dritte Person an, sondern nur als den Geist des Vaters und des Sohnes.) Der von Christus errichtete Gottestempel ist die katholische Kirche (Inst. IV, 30). Die Gerechtigkeit besteht in Frömmigkeit und Billigkeit; die Frömmigkeit ist die Quelle, die Billigkeit, die auf Anerkennung der wesentlichen Gleichheit der Menschen beruht, die Kraft und Wirksamkeit derselben (V, 14). Beides, der Ursprung und die Wirkung der Gerechtigkeit, ist den Philosophen, da sie die wahre Religion nicht hatten, verborgen geblieben, den Christen aber durch Offenbarung kund geworden (V, 15). Die Tugend ist die Erfüllung des göttlichen Gesetzes oder der wahre Gottesdienst, der nicht in Opfern, sondern in der reinen Gesinnung und in der Erfüllung der Pflichten gegen Gott und Menschen besteht. Zuerst kommt es darauf an, coniungi cum deo, zu zweit coniungi cum homine, in diesen beiden Gesetzen besteht die Religion und die Barmherzigkeit. Deus animal nos voluit esse sociale (Inst. VI). Nicht die Unterdrückung der Affekte, auch nicht ihre Mäfsigung, sondern ihr rechter Gebrauch gehört zur Tugend (VI, 16); auch Gott darf der Zorn nicht abgesprochen werden (de ira Dei). Die Gerechtigkeit ist von Gott mit dem Anschein der Torheit bekleidet worden, um auf das Mysterium der wahren Religion hinzudeuten; sie würde in der Tat Torheit sein, wenn nicht der Tugend der jenseitige Lohn vorbehalten wäre. Platon und Aristoteles hatten den löblichen Vorsatz, die Tugend zu verteidigen; aber sie haben ihr Ziel nicht erreichen können, und ihre Bemühung blieb eitel und unnütz, weil sie die Heilslehre nicht kannten, die in der heiligen Schrift enthalten ist; sie hielten irrtümlicherweise dafür, die Tugend sei um ihrer selbst willen zu erstreben und trage ihren Lohn in sich selbst allein. Inst. V, 18: qui sacramentum hominis ignorant ideoque ad hanc vitam temporalem referunt omnia, quanta sit vis justitiae scire non possunt; nam et quum de virtute disputant quamvis intelligant aerumnis ac miseriis esse plenissimam, tamen expetendam ajunt sua causa; ejus enim praemia quae sunt aeterna et immortalia, nullo modo vident; si rebus omnibus ad hanc praesentem vitam relatis virtutem plane ad stultitiam redigunt. Inst. V, 18: virtus et mercedem suam Deo judice accipiet et vivet ac semper vigebit; quae si tollas, nihil potest in vita hominum tam inutile, tam stultum videri esse quam virtus. Inst. VI, 9: nec aliter virtus quum per se dura sit, haberi pro bono potest, quam si acerbitatem suam maximo bono penset. In dieser Weise schliefst Lactantius auf die Unsterblichkeit der nicht durch Zeugung, sondern durch göttliche Schöpfung entstehenden (De opif. Dei 19) Seele und den von Gott bestimmten jenseitigen Lohn (Inst. V, 18), ohne den die Tugend unnütz sein würde. Das höchste Gut ist die Unsterblichkeit, zu der die Tugend führt. Die Welt ist um des Menschen, dieser um der Unsterblichkeit, diese um des ewigen Gottesdienstes willen. Die Überzeugung von der

Digitized by Google

Unsterblichkeit will Lactantius zuvörderst auf die Zeugnisse der heiligen Schriften, dann aber auch auf glaubhafte Argumente gründen (Inst. VI, 1 ff.). Die Argumente, welche Platon von der Selbstbewegung und von der Intellektualität der Seele entnimmt, scheinen ihm nicht zuzureichen, da andere Autoritäten entgegenstehen (Inst. VII, 8). Die Seele kann körperlos existieren, da ja auch Gott körperlos ist; sie wird fortleben, da sie Gott, den Ewigen erkennen und verehren kann; ohne die Unsterblichkeit hätte die Tugend nicht den Wert, der ihr doch zukommt, und das Laster nicht die ihm gebührende Strafe (Inst. VII, 10 f.) Die auferstandenen Seelen werden von Gott mit Körpern umkleidet werden (VII, 23). Zuerst erstehen die Gerechten zu seligem Leben; erst in der zweiten Auferstehung werden auch die Ungerechten oder Ungläubigen, und zwar zu ewigen Qualen, wiedererweckt (VII, 26).

Zweiter Abschnitt.

Die patristische Philosophie nach dem Konzil von Nicäa.

---

§ 15. Nachdem die christliche Religion im römischen Staate zur Anerkennung und Herrschaft gelangt war und die Fundamentaldogmen (auf dem Konzil zu Nicäa 325 n. Chr.) kirchlich sanktioniert worden waren, wandte sich das christliche Denken teils der subtileren Durchbildung, teils der positiv-theologischen und der philosophisch-theologischen Begründung der nunmehr in den Grundzügen feststehenden Lehre zu. Die Kämpfe zwischen Häresie und Orthodoxie weckten die produktive Kraft des Gedankens. Die theologisch-philosophische Spekulation ward in der nächstfolgenden Zeit zumeist von der Schule des Origenes gepflegt, wenn auch gegen einzelne Dogmen sogar von platonisierenden christlichen Schriftstellern heftig polemisiert wurde, so von Methodius, Bischof von Tyrus. Auf die praktische Philosophie auch dieser Zeit ist der Kynismus nicht ohne Einfluſs gewesen.

Der hervorragendste Vertreter der Richtung des Origenes ist Gregor von Nyssa (331—394); neben ihm sind zu nennen sein Bruder Basilius der Groſse (gest. 379) und der dritte berühmte Kappadozier, Gregor von Nazianz (gest. 390). Gregor von Nyssa, der in enger Verbindung mit Methodius steht, ist der erste, der (nachdem Athanasius selbst hauptsächlich das christologische Dogma gegen die Arianer und Sabellianer verteidigt hatte) den ganzen Komplex der orthodoxen Lehren aus der Vernunft, wiewohl unter durchgängiger Mitberücksichtigung der biblischen Sätze, zu begründen

Digitized by Google

sucht. In der Form der Betrachtung folgt Gregor dem Origenes; den Inhalt seiner Lehre aber eignet er sich nur insoweit an, als derselbe mit dem orthodoxen Dogma zusammenstimmt, bekämpft ausdrücklich Theoreme wie das der Präexistenz der menschlichen Seele vor dem Leibe und entfernt sich nur noch durch Hinneigung zu der Annahme einer schliefslichen Wiederbringung aller Dinge zur Gemeinschaft mit Gott von der kirchlichen Rechtgläubigkeit. Besonders beschäftigt ihn das Problem der göttlichen Dreieinigkeit und das der Auferstehung des Menschen zum neuen Leben. Die Trinitätslehre betrachtet Gregor als die richtige Mitte zwischen dem jüdischen Monotheismus oder Monarchianismus und dem heidnischen Polytheismus.

Die Frage, warum drei göttliche Personen nicht drei Götter, sondern Ein Gott seien, beantwortet er mittels der Annahme, dafs der Ausdruck Gott (θεός) das Wesen, welches Eines sei, und nicht die Person bezeichne; seine durch dieses Problem veranlafsten Untersuchungen über das Verhältnis des Wesens zu den Individuen antizipieren in gewissem Betracht bereits den Scholastizismus des Mittelalters. Die menschliche Seele entsteht mit dem Leibe zugleich, sie ist überall in ihrem Leibe gegenwärtig; sie überdauert den Leib, hat dann für sich eine unräumliche Existenz, vermag aber aus der Gesamtheit der Materie die Teilchen, die ihrem Leibe angehört haben, wieder herauszufinden und sich anzueignen, so dafs sie mit ihrem Leibe sich bei der Auferstehung wieder umkleiden wird. Auf die menschliche Freiheit bei der Aneignung des Heils legt Gregor grofses Gewicht; ohne diese Voraussetzung könne nicht die Überzeugung von der göttlichen Gerechtigkeit bei der Annahme der einen und Verwerfung der anderen bestehen; Gott sah voraus, wie der Mensch sich entscheiden würde, und bestimmte hiernach sein Los. Das sittlich Böse ist das einzige wirkliche Übel; es selbst war notwendig um der Freiheit willen, ohne welche der Mensch nicht wesentlich das Tier überragen würde. Auf Grund dieser Rechtfertigung der bestehenden Weltordnung weist Gregor den manichäischen Dualismus zwischen einem guten und einem bösen Prinzip zurück. Aus Gottes überschwenglicher Güte und aus der negativen Natur des Bösen folgt die endliche Rettung aller Wesen; die Strafe dient zur Reinigung; für das Böse wird kein Ort mehr sein, wann aller Wille in Gott ist.

Vgl. Jos. Schwane, Dogmengesch. d. patrist. Zeit (325—787 n. Chr.), Münster 1866—1869. H. Weifs, Die grossen Kappadocier, Basilius, Gregor von Nazianz und Greg. von Nyssa als Exegeten, Lpz. 1872. A. Seitz, D. Apologie des Christenthums bei den Griechen des IV. u. V. Jahrhunderts in histor. systemat. Darstell., Würzb. 1895. M. Faulhaber, D. griech. Apologeten der klassisch. Väterzeit, I. B., Eusebius v. Caesarea, Würzb. 1896. K. Unterstein, D. natürl. Gotteserkenntnis nach der Lehre

Digitized by Google

der kappadozischen Kirchenväter Basilius, Gregor v. Nazianz u. Gregor v. Nyssa, 1. u. 2. Teil, Pr., Straubing 1902, 1903.

Die Schriften des Methodius, soweit sie früher bekannt waren, finden sich bei Gallandi, Biblioth. Patr., T. III, bei Migne, Patrol. Gr. cursus compl. T. XVIII. G. Bonwetsch, Meth. v. Olympos. I. Schriften, Lpz. 1891 (aus slawischen Übersetzungen viel neues). Albrt. Zahn, S. Methodii Opp. et S. Methodius platonizans, Halle 1865, die zweite Hälfte führt auch den Sondertitel: Platonismus SS. Patrum ecclesiae Gr. S. Methodii exemplo illustratus. Es ist dies eine reichhaltige Nachweisung der Beziehungen des Meth. zu Platon. Vgl. aufserdem: Gottfr. Fritschel, Method. v. Olympus u. seine Philosophie, Diss., Lpz. 1879. A. Pankow, M., Bischof v. Olympos, Katholik, 1887, S. 1—28, 113—144, 225—250, auch selbst. Schrift, Mainz 1888. N. Bonwetsch, Die Theologie des Meth. v. Ol. untersucht (Abhh. der Kgl. Gesellsch. d. W. zu Göttingen), Berl. 1903.

Die Werke des Gregor von Nyssa sind teilweise von L. Sifanus (Basil. 1562 und 1571) u. a., vollständiger von Morellus (Paris 1615) herausgegeben worden. Seit 1865 erschienen Gregorii opera ex rec. Fr. Oehler, Tom. I continens libros dogmaticos, Halis. Einzelne Werke haben Verschiedene, in neuerer Zeit namentlich Krabinger den Dialog über die Seele und Auferstehung, Lpz. 1837, ediert. Eine Auswahl der bedeutendsten Schriften nebst deutscher Übersetzung hat Oehler veröffentlicht (Bibliothek der Kirchenväter, I. Teil: Gregor von Nyssa, Bd. I—IV, Lpz. 1858—1859); seinen Dialog über Seele und Auferstehung hat Herm. Schmidt in deutscher Bearbeitung und mit kritischen Anmerkungen, Halle 1864, herausgegeben. Über ihn handeln namentlich J. Rupp (Gregors des Bischofs von Nyssa Leben und Meinungen, Lpz. 1834), Heyns (Disp. de Greg. Nyss. Lugd. Bat. 1835), E. W. Möller (Gregorii Nysseni doctrinam de hominis natura et illustravit et cum Origeniana comparavit, Halis 1854), Stigler (Die Psychologie des heiligen Gregorius von Nyssa, Regensb. 1857), G. Herrmann (Gregorii Nysseni sententiae de salute adipiscenda, Halle 1875), Joh. Bergades (*ἡ περὶ σύμπαντος καὶ τῆς ψυχῆς τοῦ ἀνθρώπου διδασκαλία Γρηγορίου τοῦ Νύσσης*), D. I., Lips., Thessalon. 1876. A. Krampf, D. Urzustand des Menschen nach d. L. des hl. Gr. v. Nyssa, Würzb. 1889. F. Hilt, D. hl. Gr. v. Nyssa L. vom Menschen systematisch dargest., Köln 1890. J. Bauer, D. Trostreden des Gr. v. Nyssa in ihrem Verh. zur antiken Rhetorik, Diss., Marb. 1892. W. Meyer, D. Gottesl. des Gr. v. N., I.-D., Lpz. 1894. F. Diekamp, D. Gottesl. d. hl. Gr. v. Nyssa, I. Teil, Münster 1896. Arm. Reiche, D. künstlerisch. Elemente in der Welt- u. Lebensanschauung v. Gr. v. N., Jena u. Lpz. 1897. Frz. Preger, D. Grundlagen der Ethik des Gr. v. N., Würzb. 1897. W. Vollert, D. Lehre Gr.s v. Nyssa vom Guten und Bösen und v. d. schliessl. Ueberwindung des Bösen, Lpz. 1897. H. Koch, D. mystische Schauen beim hl. Gr. v. N., Theol. Quartalschr., 1898, S. 397—428. E. Michaud, St. Grégoire de Nysse et l'apocatastase, Revue int. de Ph., 1902, S. 37—52.

Über Basilius d. Gr.: G. Hermant, Vie de S. Basile le Grand et celle de Grégoire, 2 voll., Par. 1674. C. R. W. Klose, Basil. d. Gr. nach Leb. u. Lehre, Strals. 1835. Alb. Jahn, Basilius Plotinizans, Bern 1838, nebst Animadversiones, ebd. 1842. Schürmann, De St. Basilio et Gregorio Nazianzeno literarum antiqu. studiosis, G.-Pr., Kempen 1862, P. II, ibid. 1872. Eugène Fialon, Étude historique et littéraire sur St. Basile, Nancy 1865. The book of S. Basil — on the holy spirit — against the Pneumatomachia. A revised text with notes and introduction by C. F. H. Johnston, Lond. 1892. H. Eischoff, Zwei Schriften des Bas. u. Augustinus als geschichtl. Dokumente der Vereinigung v. klassischer Bildung u. Christentum, G.-Pr., Schleswig 1897. M. Berger, D. Schöpfungslehre des hl. Basilius d. Gr., allgemeine Th., Pr., Rosenheim 1898. P. Allard, St. Basile, Par. 1899.

Über Gregor von Nazianz: K. Ullmann, G. v. N., d. Theol., Darmst. 1825. J. Draeseke, Quaestionum Nazianzenarum specimen, Progr., Wandsbek 1876. A. Benoit, St. Grégoire de Nazianze, archevêque de Constantinople et docteur de l'égl., sa vie, ses œuvres et son époque, Mars. et Par. 1876. Hümer, Des hl. Greg. v. Naz. L. v. d. Gnade, Kempten 1890. J. Dräseke, Gr. v. Naz. u. s. Verhältn. zum Apollinarismus, Stud. u. Kr., 65, 1892, S. 473—512. J. R. Asmus, Gr. v. Naz. u. s. Verhältn. zum Kynismus, Theol. Stud. u. Krit., 67, S. 314—339. J. Freeland, St. Gregory Nazianz. from his letters, Dubl. Rev., 1902, S. 235—267. W. Ackermann, D. didaktische Poesie des Gregorius v. N., Diss., Lpz. 1903.

Μακαρίου Μάγνητος Ἀποκριτικὸς ἢ Μονογενής. Macarii Magnetis quae supersunt ex inedito codice ed. C. Blondel, Par. 1876. L. Duchesne, De Macario Magnete et scriptis eius, Par. 1876. Theod. Zahn, Zu Macarius von Magnesia, in:

Digitized by Google

Ztschr. f. Kirchengesch., Bd. 2, 1878, S. 450—459. Wagenmann, Porphyrius und die Fragmente eines Ungenannten in der athen. Macarius-Handschr., in: Jahrb. f. deutsche Theol., Bd. 23, 1878, S. 269—314. Zu vgl. C. I. Neumann in den Prolegomenis zu der Ausgabe Juliani contra Christianos, S. 14—24. — Über Porphyrius s. Grundr. I, 9. Aufl., S. 386 ff., aufserdem: A. J. Kleffner, Porph. der Neuplatoniker und Christenfeind. E. Beitrag zur Gesch. der litterarischen Bekämpfung des Christenthums in alter Zeit, Paderb. 1896.

Apollinaris von Laodicea, s. aufser dem später zu Erwähnenden: J. Dräseke, Apoll. in den Anführungen des Nemesius, Ztschr. f. wiss. Theol., 1886, S. 27—36; A. v. L., Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben, 1887, S. 499—513; ders., Zur Zeitfolge der dogmatischen Schriften des A. v. L., Jahrb. f. prot. Theol., 1887. S. 659—687.

Aus der Schule des Origenes sind die bedeutendsten wissenschaftlichen Leistungen griechischer Väter hervorgegangen. Von ihm vererbte sich auf seine Schüler namentlich auch die Liebe zu platonischen Studien, die sich in ihren Schriften durch zahlreiche Nachbildungen bekundet. Das mit der sich fixierenden Kirchenlehre nicht Übereinstimmende oder Heterodoxe in der Lehre des Origenes ist von ihnen teils ausdrücklich bekämpft, teils stillschweigend beseitigt worden. Methodius von Tyrus, der etwa 312 als Märtyrer gestorben ist, hat gegen Origenes zwei Werke in dialogischer Form, von denen wir nur noch Fragmente besitzen, geschrieben, *περὶ γενητῶν,* worin er die Lehre von der Ewigkeit der Welt bekämpft, und *περὶ ἀναστάσεως,* für uns aus der slawischen Übersetzung wesentlich ergänzt, worin er die spiritualistische Auferstehungslehre besonders angreift. In der uns im Griechischen zum gröfsten Teil, in slawischer Übersetzung vollständig erhaltenen Schrift *περὶ αὐτεξουσίου* polemisiert er gegen den Dualismus und Determinismus der Gnostiker. Vollständig ist uns erhalten das sehr wenig Philosophisches bietende *συμπόσιον τῶν δέκα παρθένων περὶ τῆς ἀγγελομιμήτου παρθενίας καὶ ἁγνείας.* Slawisch ist uns überliefert: Über das Leben und die vernünftige Handlung. Die Darstellung des Methodius ist reich an spielenden Analogien. So viel er auch sonst platonisiert, so greift er doch heftig an die Lehre von der Präexistenz der Seele, von ihrem Fall und Herabsteigen in den Leib als ihren Kerker. Der Mensch ist nach ihm ein geistleibliches Wesen und als solches, das zugleich ein schönes und das vollendetste Geschöpf ist, durch Gottes Hände gebildet. Demnach kann mit dem Leibe nicht ursprünglich Sünde verbunden sein. An dem Fleische als solchem haftet nichts Böses, sondern dies ist aus dem freien Willen des Menschen hervorgegangen, das Böse ist überhaupt wesenlos. Der Leib als wesentlicher Bestandteil des Menschen ist auch unvergänglich, und durch den Tod wird die Seele nur zeitweilig vom Leibe getrennt. Übrigens ist Gott allein körperlos, die Seele ist körperlich, ein *σῶμα νοερόν.* Es erinnert dies an den Realismus oder Materialismus der Stoiker, mit deren Lehren auch die ethischen Sätze des Methodius, so die über Güter und Übel, Ähnlichkeit haben, wenn sich auch Neuplatonisches hier einmischt, und er ein asketisches Leben anempfiehlt, z. B. die Vorzüge der Virginität preist. Ein konsequenter oder selbständiger Denker war Methodius nicht; den Origenes scheint er öfter geradezu nicht verstanden zu haben.

In der späteren Zeit ragen hervor „die drei Lichter der Kirche von Kappadocien“: Basilius der Grofse von Cäsarea, dessen Freund, der als Kanzelredner und Theolog berühmte Gregor von Nazianz, ein Schüler des Athanasius, *ὁ θεόλογος* genannt namentlich wegen seiner Reden über die Gottheit des Logos, und des Basilius Bruder Gregor, Bischof von Nyssa. Diese alle zollten dem Origenes eine hohe Verehrung; Basilius und Gregor von Nazianz veranstalteten eine Anthologie aus seinen Schriften unter dem Titel *φιλοκαλία* (s. ob. Lit. S. 90).

Digitized by Google

An hierarchischem Talent ist Basilius, auf dem Gebiete der kirchlichen Theologie und Beredsamkeit Gregor von Nazianz unter ihnen der ausgezeichnetste; für die philosophische Begründung des Dogmas aber hat Gregor von Nyssa die gröfste Bedeutung, weshalb hier nur diesem eine ausführlichere Darstellung zu widmen ist. An Gregorius von Nyssa erinnert vielfach Makarius, Bischof von Magnesia, dessen *Ἀποκριτικός* (vollständiger Titel wahrscheinlich: *Μακαρίου Μ. Μονογενὴς ἢ ἀποκριτικὸς πρὸς Ἕλληνας. Περὶ τῶν ἀπορουμένων ἐν τῇ κοινῇ διαθήκῃ ζητημάτων καὶ λύσεων*) 1867 zu Athen in einer Handschrift aufgefunden worden ist. Makarius berichtet darin an einen Freund Theosthenes von einer mehrtägigen Disputation mit einem christenfeindlichen griechischen Philosophen. Das Werk ist, wie Neumann feststellt, erst nach 410 geschrieben. Die heidnischen Einwürfe sind wahrscheinlich gröfstenteils der Schrift des Porphyrius entnommen. Hilarius von Poitiers (über ihn vgl. Adalb. Viehauser, Hil. Pictav. geschild. in s. Kampfe geg. den Arianismus, Klagenfurt 1860; Jos. Hubert Reinkens, Hil. v. Poit., e. Monographie, Schaffh. 1864; Baltzer, D. Theologie des heiligen H. v. P., G.-Pr., Rottweil 1879; A. Beck, D. Trinitätslehren des hl. Hilarius v. P., Forschungen der christl. Lit. u. Dogmengesch., Mainz 1903), der Kämpfer für den Athanasianismus im Abendlande um die Mitte des vierten Jahrhunderts, ist viel mehr für die Kirchengeschichte als für die Geschichte der Philosophie von Bedeutung. Das Gleiche gilt, wie von manchen anderen Kirchenlehrern, so von Julius Firmicus Maternus, der um 350 n. Chr. De errore profanarum religionum (ed. C. Halm, 1867, s. o. S. 4, vgl. C. H. Moore, Jul. Firmicus Maternus, der Heide und der Christ, Diss., Münch. 1897) schrieb, um die weltlichen Behörden zu energischer Verfolgung des Heidentums aufzufordern, sich den heidnischen Religionen gegenüber auf den euhemeristischen Standpunkt stellte und vieles aus Clemens Alexandrinus entlehnt hat. Moore sucht zu beweisen, dafs der Verfasser der erwähnten Schrift identisch ist mit dem Verfasser der Mathesis (herausgeg. v. Sittl, P. I, Lpz. 1894, und von Kroll u. Skutsch, Fasc. I, Lpz. 1897).

Zugleich mit der volleren Orthodoxie im objektiven Gehalt der aufgestellten Lehren findet sich in dieser Zeit des zur politischen Herrschaft gelangten und durch Konzilienbeschlüsse dogmatisch fixierten Christentums bereits eine geringere Festigkeit oder doch mindestens eine geringere Unmittelbarkeit der subjektiven Überzeugung von eben diesen Lehren. Charakteristisch für dieses Verhältnis ist die Äufserung, die Gregor von Nyssa in dem „Gespräch mit seiner Schwester Makrina über die Auferstehung“ sich beilegt und freilich als eine etwas unbesonnene und kecke bezeichnet, die aber früheren Kirchenlehrern unmöglich gewesen wäre, nämlich: die Worte der heiligen Schrift glichen Befehlen, durch welche wir an eine ewige Fortdauer der Seele zu glauben gezwungen würden; nicht durch einen Vernunftbeweis sei uns diese Lehre zur Überzeugung geworden, sondern sklavisch scheine unser Geist aus Furcht das Gebotene anzunehmen, nicht freiwillig aus innerem Triebe den Aussprüchen beizustimmen (III, p. 183 C ed. Morell.). Diese Äufserung wird zwar getadelt; aber es wird doch ihr gegenüber nicht etwa die verringerte Kraft eines auf dem Zeugnis des göttlichen Geistes an den menschlichen Geist ruhenden, durch Bibel und Predigt unmittelbar erweckten Glaubens neu angeregt und befestigt, sondern in der Tat die Forderung erfüllt, Vernunftbeweise zu geben, und zwar nicht, um einen ohnedies bereits festen und seiner selbst gewissen Glauben zur Erkenntnis zu erheben und durch Erkenntnis fortzubilden, sondern um den wenigstens momentan wankenden Glauben zu stützen und die mangelnde Überzeugung herzustellen. In die Deduktionen greift stellenweise die Berufung auf Sätze der Schrift mit ein (die freilich nach

Digitized by Google

der Weise der Alexandriner mit einer nur durch Glaubensregel und Dogma eingeschränkten Willkür allegorisch gedeutet werden, so unbedingt auch Gregor nach seiner ausdrücklichen Erklärung III, 20 der Schrift sich unterwerfen will); aber die volle Einheit der theologischen und philosophischen Betrachtung ist geschwunden. Gregor von Nyssa ist der Repräsentant der beginnenden Sonderung beider geistigen Mächte in dem eben bezeichneten Sinne. Spätere (wie namentlich bereits Augustin) kehrten zwar zu der von Clemens ausgesprochenen Ordnung eines auf dem Glauben ruhenden Denkens zurück, jedoch nicht in dem Sinne einer blofsen Wiederherstellung der früheren Form; seit der kirchlichen Fixierung bleibt die unmittelbare Einheit zwischen Begründung und Gestaltung des Dogmas auf die noch nicht dogmatisierten Lehrstücke eingeschränkt, und daneben beginnt das neue Verhältnis des der rationellen Vermittelung gegebener Dogmen dienenden Denkens. Die (christliche) Philosophie wird schon von jetzt an bei den Fundamentaldogmen, was sie im Mittelalter bei den sämtlichen Dogmen (mit wenigen Ausnahmen) ist, die Dienerin der nicht mehr mit ihr identischen Theologie. Doch ist die Grenzlinie keine durchaus feste; in manchen Beziehungen bekundet sich der Charakter der früheren Periode noch in der folgenden, und anderseits der der folgenden bereits in der früheren. Der Gegensatz zeigt sich im vollsten Mafse bei einem Vergleich der beiden ersten christlichen Jahrhunderte, insbesondere der apostolischen und der gnostischen Periode, mit der Kulmination der Hierarchie und Scholastik im Mittelalter; derselbe relativiert sich zu einem Unterschiede des Mehr oder Minder in bezug auf die in der Mitte liegenden Erscheinungen.

Gregor von Nyssa (geboren 331 zu Caesarea in Kappadocien, gest. nach 394) wurde von seinem Bruder Basilius dem Grofsen dem Berufe eines Lehrers der Rhetorik entrissen und zum Bischof von Nyssa geweiht, aus welcher Stellung er von den Arianern auf einige Zeit vertrieben wurde. Ob er verheiratet war mit Theosebeia, oder diese seine Schwester gewesen ist, steht noch nicht fest. Von seinen Werken kommen philosophisch in Betracht vornehmlich der *Λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας*, eine gute Anweisung, die Juden und Heiden von der Wahrheit des Christentums durch Nachweis von dessen Vernunftgemäfsheit zu überzeugen, *Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως*, Gespräch zwischen ihm und seiner Schwester Makrina nach dem Tode des Basilius, *Λόγοι ἀντιῤῥητικοὶ κατὰ Εὐνομίου*, *Κατὰ Εἱμαρμένης*, gegen die heidnische Weltanschauung vom Fatum, *Ἀπολογητικὸς περὶ τῆς Ἑξαημέρου*, *Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου* u. a. In systematischem Zusammenhang entwickelt Gregor von Nyssa die christliche Lehre in dem *Λόγος κατηχητικός*. Den Glauben an Gott gründet er auf die kunstvolle und weise Weltordnung, den an die Einheit Gottes auf die Vollkommenheit, die Gott in Rücksicht auf Macht, Güte, Weisheit, Ewigkeit, überhaupt in Rücksicht auf jegliche Eigenschaft zukommen müsse, durch Zersplitterung in eine Mehrheit von Göttern aber aufgehoben werde. Doch mufs man dem Irrtum des Polytheismus, um nicht bei der Bekämpfung der Hellenen unvermerkt in das Judentum zu verfallen, mit einer künstlichen Auseinanderhaltung begegnen, da auch die christliche Lehre einen Unterschied der Hypostasen in der Einheit der Natur Gottes anerkennt. Gott hat einen Logos, denn er kann nicht ohne Vernunft sein. Dieser Logos aber kann nicht eine blofse Eigenschaft Gottes sein, sondern mufs als eine zweite Person gedacht werden. Zu dieser erhabeneren Auffassung des göttlichen Logos führt die Erwägung, dafs in dem Mafse, wie Gott gröfser ist als wir, auch alle seine Prädikate höher als die gleichnamigen bei uns sein müssen. Unser Logos ist ein beschränkter; unsere Rede hat nur ein vorübergehendes Bestehen; der Bestand (*ὑπόστασις*) des göttlichen Logos aber mufs ein unaufhebbarer

und ewiger sein und demgemäfs notwendig auch ein lebendiger, da das Vernünftige nicht nach Art der Steine leblos und unbeseelt gedacht werden kann, und zwar mufs das Leben des göttlichen Wortes *αὐτοζωή*, nicht blofse *ζωῆς μετουσία* sein, weil sonst seine Einfachheit aufgehoben würde. Nun aber gibt es nichts Lebendiges, was ohne Willen wäre; also hat der göttliche Logos auch Willenskraft (*προαιρετικὴν δύναμιν*). Ebensogrofs wie der Wille, mufs auch die Macht des göttlichen Logos sein, da eine Vermischung von Macht mit Ohnmacht seine Einfacheit aufheben würde; sein Wille mufs als göttlich auch gut und wirksam sein; aus dem Können und Wollen des Guten aber folgt die Verwirklichung, also die Hervorbringung der weise und kunstvoll eingerichteten Welt. Da nun aber doch auch wiederum gewissermafsen der Begriff des Wortes zu den relativen (*πρός τι*) gehört, indem das Wort in notwendiger Beziehung auf den, der es spricht, zu denken ist, so mufs mit dem Worte zugleich der Vater des Wortes anerkannt werden: *οὐ γὰρ ἂν εἴη λόγος μή τινος ὢν λόγος*. So vermeidet das Geheimnis unseres Glaubens gleich sehr die Widersinnigkeit (*ἀτοπία*) der Beschränkung auf den jüdischen Monotheismus, der das Wort nicht als ein lebendiges und wirksames und schaffendes gelten läfst, und die des hellenischen Polytheismus, da wir die Gleichheit der Natur des Wortes und des Vaters des Wortes anerkennen; denn mag jemand die Güte oder die Macht oder die Weisheit oder die Ewigkeit oder die Freiheit vom Bösen, vom Tod und Untergang, oder die allseitige Vollkommenheit als Merkmal des Vaters aufstellen, so wird er mit den gleichen Merkmalen auch den Logos ausgestattet finden, der aus dem Vater seinen Beistand hat (*λόγ. κατηχ.* prolog. und cap. 1).

In gleicher Weise sucht Gregor, ausgehend von dem Atem in uns, der freilich nur der Zug der Luft, eines uns fremdartigen Gegenstandes sei, die Gemeinschaft des göttlichen Geistes mit Gottes Wesen und die Selbständigkeit seiner Existenz darzutun (ebend. cap. 2) und meint dann in dieser Lehre die richtige Mitte zwischen Judentum und Heidentum zu finden: aus der jüdischen Annahme werde die Einheit der Natur (*ἡ τῆς φύσεως ἑνότης*), aus dem Hellenismus aber die Sonderung nach Hypostasen (*ἡ κατὰ τὰς ὑποστάσεις διάκρισις*) gewahrt (ebend. cap. 3). (Dafs freilich die gleiche Argumentation, die zuletzt doch nur auf dem Doppelsinn von *ὑπόστασις*: a) wirkliches Bestehen, b) individuell selbständiges, nicht attributives Bestehen, beruht, auf jede der göttlichen Eigenschaften bezogen und somit der volle Polytheismus wieder hergestellt werden könnte, läfst Gregor unbemerkt.) Eine Reihe von Schwierigkeiten, in welche diese Betrachtungsweise hineinführt, erörtert Gregor in einigen Abhandlungen: „Über Vater, Sohn und heiligen Geist“, „Über die heilige Dreieinigkeit“, „Über den Tritheismus“, „An die Hellenen aus den allgemeinen Vernunftbestimmungen“. In der letztgenannten Schrift sagt er: Wenn der Name Gott die Person bedeute, so würden wir, indem wir von drei Personen sprechen, notwendig auch von drei Göttern sprechen; wenn aber der Name Gott das Wesen bezeichnet, so nehmen wir nur Einen Gott an, indem wir bekennen, dafs das Wesen der heiligen Trias nur eines sei. In der Tat aber geht der Name Gott auf das Wesen. Ginge derselbe auf die Person, so würde nur Eine der drei Personen Gott genannt werden, sowie nur Eine Vater genannt wird. Wollte man aber sagen: wir nennen doch Petrus und Paulus und Barnabas drei Menschen und nicht Einen Menschen, wie es sein müfste, wenn Mensch das allgemeine Wesen und nicht vielmehr das individuelle Dasein (*τὴν μερικὴν* oder, was Gregor als den genaueren Ausdruck bezeichnet, *ἰδικὴν οὐσίαν*) bedeutete, so dafs nach dieser Analogie, gleich wie das Wort Mensch auch das Wort Gott auf die Einzelpersönlichkeit bezogen werden sollte, also allerdings von drei Göttern geredet werden müfste, so gesteht Gregor zwar

Digitized by Google

die Analogie zu, wendet sie aber im entgegengesetzten Sinne an, indem er behauptet, das Wort Mensch werde, wie alle ähnlichen, nur mifsbräuchlich auf die Individuen bezogen; und zwar infolge des zufälligen Umstandes, dafs sich nicht immer das gleiche Wesen in derartigen Individuen wahrnehmen lasse (freilich eine mifsliche Auskunft, da der Plural gerade nur die Vielheit von Individuen gleichen Wesens bezeichnen kann, indem an die Gleichheit des Wesens und Identität des Begriffs die Möglichkeit der Zählung gebunden ist. Wenn Gregor sagt a. a. O. p. 85 C D: *ἔστι δὲ Πέτρος καὶ Παῦλος καὶ Βαρνάβας κατὰ τὸ ἄνθρωπος εἷς ἄνθρωπος καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ τοῦτο, κατὰ τὸ ἄνθρωπος, πολλοὶ οὐ δύναται εἶναι, λέγονται δὲ πολλοὶ ἄνθρωποι καταχρηστικῶς καὶ οὐ κυρίως*, so ist die Verwechslung des abstrakten Begriffs, welcher freilich nicht den Plural zuläfst, und des konkreten Begriffs, der denselben fordert, unverkennbar, wie denn auch Gregor mitunter geradezu das Abstraktum einsetzt, indem er p. 86 A von der heiligen Schrift sagt: *φυλάττουσα ταυτότητα θεότητος ἐν ἰδιότητι ὑποστάσεων*). Wohl nicht ohne ein Gefühl der Mängel seiner Argumentationen gesteht Gregor, der Mensch könne durch scharfe Betrachtung der Tiefen des Geheimnisses nur eine mäfsige Einsicht gemäfs der unaussprechlichen Natur desselben (*κατὰ τὸ ἀπόρρητον μετρίαν τινὰ κατανόησιν*) erlangen (*λόγ. κατηχ.* cap. 3 init.).

Gott hat die Welt durch seine Vernunft und Weisheit erschaffen, denn er kann dabei nicht unvernünftig verfahren sein; seine Vernunft und Weisheit aber ist nach dem Obigen nicht wie ein gesprochenes Wort oder wie der Besitz eines Wissens zu denken, sondern als eine substantiell existierende, persönliche und willenskräftige Macht. Durch diese zweite göttliche Hypostase ist, wenn die ganze Welt, dann gewifs auch der Mensch erschaffen worden, aber nicht nach irgend einer Notwendigkeit, sondern aus überschwenglicher Liebe (*ἀγάπης περιουσίᾳ*), damit es ein Wesen gebe, das der göttlichen Güter teilhaftig werde. Sollte der Mensch für diese Güter empfänglich sein, so mufste ein gottverwandtes Element seiner Natur beigemischt werden, wozu namentlich auch das Teilhaben an der göttlichen Ewigkeit, also die Unsterblichkeit, gehört. So ist denn auch der Mensch nach dem Bilde Gottes und zum Besitz aller jener Güter erschaffen worden. Er durfte demgemäfs nicht die Gnadengabe der Freiheit, der Unabhängigkeit und Selbstbestimmung entbehren, der Anteil an den Gütern mufste ein Kampfpreis der Tugend sein. Durch die Freiheit konnte er sich zum Bösen entschliefsen, das nicht in dem göttlichen Willen seinen Ursprung haben kann, weil er dann keinem Tadel unterliegen würde, sondern nur in unserm Innern entspringt als Abweichung von dem Guten, gleich wie die Finsternis Privation (*στέρησις*) des Lichtes oder die Blindheit Privation der Sehkraft ist. Der Gegensatz zwischen Tugend und Schlechtigkeit darf nicht so gefafst werden, als ob sie zwei selbständige Existenzen wären, sondern wie dem Seienden das Nichtseiende entgegengesetzt wird nicht als eine zweite Existenz, sondern als Nichtexistenz gegenüber der Existenz; auf dieselbe Weise steht auch die Schlechtigkeit der Tugend gegenüber, nicht als etwas an und für sich Seiendes, sondern als Abwesenheit des Bessern. Da nun alles Geschaffene der Veränderung unterworfen ist, so konnte es geschehen, dafs zunächst einer der geschaffenen Geister, nämlich der, welcher mit der Aufsicht über die Erde betraut war, vom Guten sein Auge abwandte und neidisch ward, und seine durch Neid entstandene Hinneigung zur Schlechtigkeit bahnte dann in natürlicher Folge allem andern Bösen den Weg. Er verführte die ersten Menschen zu der Torheit der Abkehr vom Guten, indem er die von Gott gesetzte Harmonie ihrer Sinnlichkeit mit ihrer Geistigkeit störte und ihrem Willen hinterlistig die Bosheit zumischte (*λόγ. κατ.* c. 5 u. 6). Gott wufste, was geschehen werde, und hinderte es nicht, um nicht die Freiheit aufzuheben; er hat aber auch nicht um

Digitized by Google

jener Voraussicht willen den Menschen ungeschaffen gelassen; denn besser als das Nichtschaffen war die Zurückführung der Sünder auf dem Wege der durch sinnliches Leid angeregten Reue zur ursprünglichen Gnade. Die Aufrichtung des Gefallenen geziemte dem Geber des Lebens, dem Gotte, der Gottes Weisheit und Kraft ist; er ist zu eben diesem Zwecke Mensch geworden (a. a. O. c. 7—8; 14ff.). Die Menschwerdung war seiner nicht unwürdig; denn nur das Böse schändet (a. a. O. c. 9). Der Einwurf, das Endliche könne nicht das Unendliche umfassen, also die menschliche Natur nicht die göttliche in sich aufnehmen, beruht auf der falschen Voraussetzung, als ob die Fleischwerdung des Wortes bedeuten solle, dafs die Unendlichkeit Gottes in den Schranken des Fleisches wie in einem Gefäfs umfafst werde; die göttliche Natur ist mit der menschlichen vielmehr so verbunden zu denken wie mit dem Brennstoff die Flamme, die über diesen Stoff hinausreicht, wie denn auch schon unsere Seele die Grenzen unseres Leibes überschreitet und vermöge der Bewegungen des Gedankens frei durch die ganze Schöpfung sich ausbreitet (a. a. O. c. 10). Übrigens überschreitet die Art und Weise der Verbindung der göttlichen Natur mit der menschlichen unsere Fassungskraft, obschon wir an dem Faktum der in Jesu geschehenen Verbindung um der von ihm vollzogenen Wunderwerke willen nicht zweifeln dürfen; das Übernatürliche der Wunder zeugt für deren göttlichen Ursprung (cap. 11ff.).

Nachdem wir uns selbst freiwillig dem Bösen verkauft hatten, mufste von dem, welcher aus Güte uns wieder in Freiheit setzen wollte, nicht der Weg ungesetzmäfsiger Gewalt, sondern der Weg der Gerechtigkeit für diese Erlösung ausfindig gemacht, also ein Lösegeld gezahlt werden, welches gröfser war als der Wert des Loszukaufenden; darum gab der Sohn Gottes sich für uns in den Tod. Um seiner Güte willen wollte er retten, um seiner Gerechtigkeit willen unternahm er die Erlösung der Geknechteten auf dem Wege des Tausches; für seine Macht ist die Menschwerdung ein gröfserer Beweis, als es das Beharren in seiner Herrlichkeit sein würde; auch mit seiner Weisheit, Ewigkeit und Allgegenwart stimmt dieselbe zusammen (c. 22ff.). In der Verhüllung der Gottheit unter der menschlichen Natur liegt zwar eine gewisse Täuschung des Bösen; aber für diesen als Betrüger war es eine gerechte Wiedervergeltung, betrogen zu werden; der Widersacher selbst mufs schliefslich das Geschehene gerecht und heilbringend finden, wenn er endlich auch seinerseits geläutert sein wird und dann als ein Geheilter die Wohltat empfindet (cap. 26). Erst mufste die Entartung auf ihren Gipfel gelangt sein, ehe die Heilung eintreten konnte (c. 29). Dafs aber nicht die Gnade durch den Glauben an alle Menschen gekommen ist, liegt nicht an Gott, der die Berufung an alle hat ergehen lassen, sondern an unserer Freiheit; wollte Gott durch Gewalt das Widerstreben brechen, so würde mit dem freien Willen die Tugend und Löblichkeit des menschlichen Verhaltens aufgehoben und der Mensch auf die Stufe des unvernünftigen Tieres herabgedrückt werden (c. 30f.). Gregor sucht ferner das Gotteswürdige des Todes am Kreuze darzutun (c. 32). Danach zeigt er das Heilbringende des Gebets und der christlichen Sakramente auf (c. 33 bis 37). Wesentlich ist für die Wiedergeburt der Glaube, dafs der Sohn und Geist nicht geschaffene Wesen, sondern gleicher Natur mit Gott dem Vater seien; denn wer auf Geschaffenes sein Heil stellen wollte, würde sich einer unvollkommenen und selbst ihres Heilandes bedürftigen Natur anheimgeben (c. 38f.; vgl. die Abh. vom Vater, Sohn und heil. Geist p. 38 D: Die, welche den Sohn für erschaffen halten, müssen einen Erschaffenen anbeten, was götzendienerisch ist, oder ihn nicht anbeten, was unchristlich und jüdisch ist). Nur der ist in Wahrheit Gottes Kind geworden, der die Wiedergeburt durch freiwilliges Abtun aller Laster bekundet (c. 40).

Digitized by Google

Eine Reihe **anthropologischer** Betrachtungen enthält die Schrift „Von der Erschaffung des Menschen". Biblische Sätze werden mit aristotelischen und platonischen Gedanken und mit teleologischer Physiologie kombiniert. Die Möglichkeit der Erschaffung der Materie durch den göttlichen Geist beruht darauf, dafs dieselbe nur die Einheit von Qualitäten ist, welche an sich immateriell sind (cap. 23 f.). Der Mensch ist herrlicher als die übrige Welt (c. 3). Sein Geist durchdringt seinen ganzen Leib, nicht blofs einen einzelnen Teil (c. 12 ff.). Er ist zugleich mit dem Leibe geworden, weder vor noch nach ihm (c. 28). Die Seele wird sich einst mit ihrem Leibe wieder vereinigen und, durch Strafe gereinigt, zum Guten zurückkehren (c. 21). Die **Eschatologie** behandelt Gregor speziell in dem „Gespräch über Seele und Auferstehung". Der Glaube an die Fortdauer nach dem Tode wird für eine Bedingung der Tugend erklärt, da auf die Fortdauer der Vorzug der Tugend vor der Lust sich gründe (p. 184 A). Aber es wird nicht (wie von Lactantius) unmittelbar auf dieses Verhältnis ein („moralisches") Argument für die Unsterblichkeit gebaut, sondern eine theoretische Argumentation für erforderlich gehalten. Dem Einwurf, der von der Voraussetzung einer materiellen Natur der Seele, wie alles Wirklichen, entnommen ist, wird entgegengehalten, dafs derselbe den Atheismus involviere, der sich doch durch die weise Weltordnung widerlege; die Geistigkeit Gottes aber, die nicht geleugnet werden könne, beweise die Möglichkeit immaterieller Existenz überhaupt (p. 184 B ff.). Auf die Wirklichkeit einer immateriellen Seele läfst sich ebenso aus den Erscheinungen in dem menschlichen Mikrokosmos schliefsen, wie auf die Wirklichkeit Gottes aus den Erscheinungen in der gesamten Welt (p. 188 B ff.). Die Seele wird von Gregor definiert als ein geschaffenes, lebendes, denkendes und, so lange es mit den Sinneswerkzeugen begabt sei, auch sinnlich wahrnehmendes Wesen (p. 189 C). Neben dem Creatianismus neigt sich übrigens Gregor auch dem Traducianismus zu. Die denkende Kraft wohnt nicht der Materie inne, weil sonst die Materie überhaupt sich damit begabt zeigen, z. B. die Stoffe sich durch sich selbst zum Kunstwerk zusammenfügen müfsten (p. 192 B. ff.). In der substantiellen, nicht an die Materie gebundenen Existenz kommt unsere Seele mit der Gottheit überein; doch ist sie nicht mit dieser identisch, sondern ihr nur ähnlich, wie das Abbild dem Urbilde (p. 196 A). Als *ἁπλῆ καὶ ἀσύνθετος φύσις* vermag die Seele auch nach der Auflösung des leiblichen *σύγκριμα* zu beharren (p. 197 C); sie begleitet aber gemäfs der Eigentümlichkeit ihrer gestalt- und körperlosen Natur die Elemente ihres Leibes auch nach deren Trennung voneinander, gleichsam als Wächterin über ihr Eigentum, und kann demgemäfs bei der Auferstehung sich wiederum mit ihrem Leibe umkleiden (p. 198 B ff.; vgl. p. 213 A ff.). Zorn und Begierde gehören nicht zum Wesen der Seele, sondern sind nur Zustände derselben *(πάθη τῆς φύσεως καὶ οὐκ οὐσία)*, sie sind uns nicht ursprünglich eigen, und wir können und sollen uns wiederum derselben entäufsern (p. 199 C ff.), und so lange sie uns als etwas, das uns mit den Tieren gemeinsam ist, anhaften, uns ihrer zum Guten bedienen (p. 204 C ff.). Der Hades, in den die Seele nach ihrer Abtrennung vom Sinnlichen geht, ist nicht ein bestimmter Ort, sondern das Unsichtbare *(τὸ ἀφανές τε καὶ ἀειδές*, p. 210 A, vgl. Plat. Phädon p. 80 D). Die biblischen Ausdrücke, die auf das Unterirdische gehen, will Gregor nicht im eigentlichen Sinne nehmen und auf den Ort beziehen, sondern allegorisch verstehen, ohne übrigens die Anhänger der entgegengesetzten Auffassung bekämpfen zu wollen, da in der Hauptsache, der Anerkennung des Fortbestehens, Übereinstimmung stattfinde (p. 211 A ff.). Gott verhängt über die Sünder in der Ewigkeit heftige und langdauernde Schmerzen, nicht aus Hafs, auch nicht um der Strafe selbst willen,

Digitized by Google

sondern zur Besserung, die nicht ohne schmerzhaftes Ausziehen des Unreinen aus der Seele erfolgen kann (p. 226 B ff.); die Gröfse der Schlechtigkeit in einem jeden ist notwendigerweise auch das Mafs der Schmerzen (227 B); wenn die Reinigung ganz vollzogen ist, so tritt das Bessere wieder hervor, Unvergänglichkeit, Leben, Ehre, Gnade, Ruhm, Kraft, überhaupt alles, was der menschlichen Natur als dem Ebenbilde Gottes zukommt (p. 260 B). In diesem Sinne ist die *ἀνάστασις* Wiedereintritt in den ursprünglichen Zustand, wie Gregor sie öfters definiert (*ἀνάστασίς ἐστιν ἡ εἰς το ἀρχαῖον τῆς φύσεως ἡμῶν ἀποκατάστασις*, p. 252 B. u. ö.).

Die Lehre von der schliefslichen Wiedervereinigung aller Dinge mit Gott, auch der Rückkehr der Teufel zu Gott, wurzelt zu fest in der Ansicht des Gregor von der negativen Natur und beschränkten Macht des Bösen und von der obwaltenden Güte des nur zum Zweck der Besserung strafenden Gottes, als dafs die Stellen in seinen Schriften, welche diese Lehre enthalten, für Interpolationen gehalten werden könnten, wofür nach dem Berichte des Photius (Bibl. cod. 233) der Patriarch Germanus von Constantinopel (um 700) dieselben ausgab. Offenbar bestimmte den Patriarchen das apologetische Interesse, die Orthodoxie Gregors zu retten. Doch läfst sich nicht leugnen, dafs die Freiheitslehre des Gregor, welche eine jede Nötigung des Willens zum Guten ausschliefst, mit der Annahme der Notwendigkeit der Rückkehr einer jeden Seele zum Guten nicht wohl zusammenstimmt; man vermifst den Versuch einer Ausgleichung des wenigstens anscheinenden Widerspruchs.

Ohne Zweifel überragt Augustin den Gregor an Genialität; nichtsdestoweniger behauptet auch die origenistisch-gregorsche Lehrweise gegenüber der augustinischen von Seiten des Gedankens und der Gesinnung ihre eigentümlichen, dem lateinischen Kirchenvater unerreicht gebliebenen Vorzüge.

Erwähnt sei hier Apollinarius (Apollinaris) der jüngere, Bischof von Laodicea, gest. 390, der in der Christologie von der Kirchenlehre abwich, indem er die volle Menschlichkeit in Christus nicht anerkannte, sondern meinte, an Stelle des *νοῦς* sei der göttliche Logos getreten. Er war philosophisch gebildet, der peripatetischen Lehre mehr zugetan als der platonischen, und verteidigte das Christentum gegen Porphyrius. Manche seiner Schriften wurden, um sie als rechtgläubig erscheinen zu lassen, unter fremdem Namen verbreitet, unter dem des Gregorius Thaumaturgus, sogar unter dem des Athanasius und vielleicht Justins. So werden ihm neuerdings von J. Dräseke (Ztschr. f. Kirch.-Gesch., Jahrbb. f. prot. Th. und Ztschr. für wissensch. Theol. 1883 und 1884, A. v. Laodicea. S. Leben u. s. Schriften. Nebst e. Anhang: Apollinarii L. quae supersunt dogmatica, Texte u. Untersuch, VII, 3, 4. Lpz. 1892, s. auch oben S. 54 f.) namentlich zugeschrieben die pseudojustinischen Schriften *Ἔκθεσις περὶ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως ἢ περὶ τριάδος* und *Λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας*, dieser wohl mit Unrecht, einige kurze Stücke, für deren Verfasser man Julius von Rom oder Athanasius gehalten hatte. Einem Anhänger des Apollinarius, dem Vitalius aus Laodicea, gehört nach Dräseke (Ztschr. f. kirchl. Wissensch. 9, S. 186—201) ein Schriftchen *Περὶ πίστεως* an, das unter dem Namen des Gregorius Thaumaturgus geht und lehrt, dafs der Logos nur Fleisch und Seele angenommen habe, und dafs die Gottheit an die Stelle des Geistes bei ihm trete.

Die antiochenische Schule, deren Hauptvertreter Eusebius von Emesa, gest. 360, Diodorus von Tarsus, gest. 394, und Johannes von Antiochien, Chrysostomus gest. 407, sind, war zwar in ihrem Ursprung auch von Origenes abhängig, wandte sich dann aber besonders gegen die allegorische Methode und drang der hochfliegenden Spekulation gegenüber auf nüchternes Denken. Vgl.

Digitized by Google

Aug. Neander, D. h. Chrysostomus u. d. K. seiner Zeit, 3. Aufl., Berlin 1848, Th. Förster, Chr. u. sein Verh. zur antiochen. Schule, Gotha 1869, Kihn, Über θεωρία und ἀλληγορία nach den verloren gegangenen Schriften der Antiochener, in: Theol. Quartalschr. 62, 1880, S. 531—582, Elser, D. heil. Chrysostomus und die Philosophie, Theol. Quartalschr., 1894, S. 556—576, G. Marchal, St. Jean Chrysostome, Par. 1898, A. Puech, St. Jean Chrysostome, Par. 1900. — F. K. Funk, Le Pseudo-Justin et Diodore de Tarse, Rev. d'hist. eccl., 1902, S. 947—971.

§ 16. In Augustin kulminiert die kirchliche Lehrbildung der patristischen Zeit. Aurelius Augustinus, geb. am 13. November 354 zu Thagaste in Numidien, gest. den 28. August 430 als Bischof zu Hippo regius, der Sohn eines heidnischen Vaters und einer christlichen Mutter, die auch ihn zum Christentum erzog, dann dem Manichäismus ergeben, durch klassische Studien zum Rhetor gebildet, wurde nach einer skeptischen Übergangsperiode durch platonische und neuplatonische Spekulation unter Einflufs des Marius Victorinus für das Christentum vorbereitet und liefs den Neuplatonismus auf die Entwicklung seiner christlichen Anschauungen bedeutenden Einflufs gewinnen. Durch Ambrosius wurde er für das katholische Christentum gewonnen, in dessen Dienst er nunmehr als Verteidiger und Fortbildner der Lehre, wie auch praktisch als Priester und Bischof wirkte. Überreich an inneren Erlebnissen, wufste er auch seine psychologischen Erfahrungen in den Dienst der Theologie und Philosophie zu stellen.

Dem Skeptizismus der Akademiker setzt Augustin entgegen, der Mensch bedürfe der Wahrheitserkenntnis zur Glückseligkeit, blofses Forschen und Zweifeln genüge nicht; das gegen jeden Zweifel durchaus gesicherte Fundament aller Erkenntnis findet er in dem Bewufstsein von unserem Empfinden, Fühlen, Wollen, Denken, überhaupt von den psychischen Prozessen. Aus dem unleugbaren Gegebensein irgend welcher Wahrheit schliefst er auf Gott als die Wahrheit an sich; die Überzeugung von der Existenz der Körperwelt aber ist ihm nur ein nicht abzuweisender Glaube. Die heidnische Religion und Philosophie bekämpfend, verteidigt Augustin die spezifisch-christlichen Lehren und Institutionen und vertritt insbesondere gegen die Neuplatoniker, die er unter allen alten Philosophen am höchsten schätzt, die christlichen Sätze, dafs nur in Christo das Heil sei, dafs aufser dem dreieinigen Gotte keinem anderen Wesen göttliche Verehrung gebühre, da derselbe alle Dinge selbst geschaffen und nicht untergeordnete Wesen, Götter, Dämonen oder Engel, mit der Schöpfung der Körperwelt beauftragt habe; dafs die Seele mit ihrem Leibe wieder auferstehen und zur ewigen Seligkeit oder Verdammnis gelangen, aber nicht immer wieder von neuem

Digitized by Google

in das irdische Leben eingehen werde, dafs sie auch nicht vor ihrem Leibe existiert habe und in denselben als einen Kerker gekommen, sondern mit demselben zugleich entstanden sei; dafs die Welt geworden und vergänglich und nur Gott und die Seelen der Engel und Menschen ewig seien. Obgleich Gott transzendent ist, bleibt er doch in innerem Zusammenhang mit den aus nichts geschaffenen Dingen, und es kommt so bei Augustin zu einer Innerweltlichkeit Gottes neben seiner Aufserweltlichkeit.

Gegen den Dualismus der Manichäer, die das Gute und das Böse als gleich ursprünglich ansahen und einen Teil der göttlichen Substanz in die Region des Bösen eingehen liefsen, um dasselbe zu bekämpfen und zu besiegen, verteidigt Augustinus den Monismus des guten Prinzips, des rein geistigen Gottes, erklärt das Böse für eine blofse Negation oder Privation und sucht die Übel in der Welt aus der Endlichkeit der weltlichen Dinge und der Stufenfolge in denselben als notwendig und dem Schöpfungsgedanken nicht widerstreitend zu erweisen. Auch hält er gegen den Manichäismus (und überhaupt gegen den Gnostizismus) an der katholischen Lehre von der wesentlichen Harmonie des alten und neuen Testamentes fest. Gegen die Donatisten verteidigt Augustin die Einheit der Kirche. Gegen Pelagius und die Pelagianer, welche die natürliche Moral in gewisser Anlehnung an die Stoa betonten, behauptet er die Nichtbedingtheit der göttlichen Gnade durch menschliche Würdigkeit, die absolute Prädestination, die aus der durch den Ungehorsam Adams, in dem potentiell die gesamte Menschheit war, in Verderbnis und Sünde versunkenen Masse nach freiem Ermessen einzelne zur Bekundung der Gnade dem Glauben und Heil zuführe, die Mehrzahl aber zur Bekundung der Gerechtigkeit der ewigen Verdammnis anheimfallen lasse. Besonders hervorzuheben ist, dafs dem Augustinus das Christentum nicht nur Lehre ist, dafs er vielmehr die Macht des Evangeliums an sich selbst erfahren und „manche Momente der bisherigen traditionellen lediglich autoritativen Doktrin in wirklich religiöse Gröfsen verwandelt“ hat (Reuter).

Die Werke des Ambrosius sind öfter herausgegeben: von Erasmus, Bas. 1527, zuletzt von P. A. Ballerini, Mediolani 1880 ff. Die beste Ausgabe ist die der Benedictiner Nic. le Nourry und Jac. du Frische, Par. 1686—1690. Ed. Migne, Voll. XIV—XVII, Par. 1845. Auch in dem Corpus scriptor. ecclesiasticorum editum consilio-academiae Vindobonensis. Ambrosii de officiis ministrorum libri tres ed. J. G. Krabinger, Tübing. 1857. Vgl. über dieses Werk: Bittner, De Ciceronianis et Ambrosianis officiorum ll., Progr., Braunsberg 1849. J. Draeseke, M. T. Ciceronis et Ambrosii — De officiis ll. tres inter se comparantur, Aug. Taur. 1875. Jak. Reeb, Ueber die Grundlagen des Sittlichen nach Cicero u. Ambrosius. Ein Beitrag zur Bestimmung des Verhältnisses zwischen heidnisch-philosophischer und christlicher Ethik, Progr., Zweibrücken 1876. P. Ewald, Der Einfluss der stoisch-ciceronian. Moral auf d. Darstell. der Ethik. b. A., I.-D., Lpz. 1881. C. P. Caspari, Ein dem Ambr. beigelegter Aufsatz üb. d. Ursprung d. Seele, in: Kirchenhist. Anekdoten, Christiania 1883.

Digitized by Google

Th. Förster, A., Bisch. v. Mailand, eine Darstellung seines Lebens und Wirkens, Halle 1884. M. Ihn, Studia Ambrosiana, Jahrb. f. class. Philol., 17. Supplementbd., 1890, S. 1—124 (bezieht sich auf das Leben, die Abfassungszeit und Echtheit der Schriften des A.). R. Thamin, St. Ambroise et la morale chrétienne au IV. s. Etude comparée des traités „des devoirs“ de Cicéron et de S. Ambr., Par. 1895. A. de Broglie, S. Ambrogio e suo tempo, Milano 1897.

Werke des Claudius Marius Victorinus bei Migne, VIII. Die Schr. De definitionibus von Stangl, Tulliana et Mario-Victoriana, Pr., Münch. 1888. Über Victorinus s. Gustav Koffmane, De M. V. philosopho Christiano, Vratislav. 1880, dagegen A. Bourgoin, De Cl. M. Victore rhetore Christiano quinti s., Par. 1883. Geiger, C. M. V., e. neuplatonischer Philosoph, I. Th., Pr., Metten 1888, dazu P. Wendland, A. f. G. d. Ph., 7, S. 422 f., R. Schmid, M. V. Rh. u. s. Beziehung. z. Augustin, Diss., Kiel 1895. V. auch Ch. Gore in d. Diction. of Christ. Biogr. IV, S. 1129—1138, u. A. Harnack, Dogmengesch., III. Bd.

Die Werke Augustins sind Basil. 1506, dann von Erasmus (Bas. 1527—1529 und 1569), von den Lovanienses theologi (Antw. 1577), von den Benedictinern der Mauriner Congregation (Par. 1679—1700, ed. nov. Antw. 1700—1703), in neuerer Zeit wiederum zu Paris 1835—1840) herausgegeben worden. Eine Anzahl Schriften A.s ist erschienen in dem Wiener Corpus scriptorum ecclesiasticorum Romanorum. Von den zahlreichen Schriften Augustins sind besonders häufig die Confessiones, ed. stereotyp., Lpz. 1869, mit Erläuterungen von Karl v. Raumer, Stuttg. 1856. 2. Aufl., Gütersloh 1876, cum notis von R. P. H. Wagnereck, 2. ed., Taurini 1891, von Pius Knöll (Corpus scriptor. eccles. lat., vol. XXXIII, pars I), Wien—Prag—Lpz. 1896, übersetzt von Frdr. Merschmann, Frankf. 1866, ferner mit einer Einleit. von W. Bornemann (Biblioth. theol. Klassiker), Gotha 1889, auch in d. Univ.-Biblioth. von O. F. Bachmann, Lpz. 1891, gekürzt u. verdeutscht von E. Pfleiderer, Götting. 1902, und De civitate Dei (Lips. 1825, Colon. 1850, von B. Dombart, Lips. 1863, 2. ed. 1877, von E. Hoffmann, in d. Wiener Corpus ecclesiasticorum latinor., vol. I 1899, vol. II 1900, ediert worden; durch kritische Genauigkeit ausgezeichnet ist Krabingers Ausgabe des Enchiridion ad Laurentium de fide, spe et caritate (Tubing. 1861). Das Enchiridion ist auch herausgegeben von O. Scheel (Samml. ausgewählter kirchen- u. dogmengesch. Quellenschriften als Grundlage f. Seminarübung., hrsg. unter Leit. von G. Krüger, II. Reihe, 4. Heft), Tübing. 1903. Zwei Theile der Briefe, hrsg. v. Al. Goldbacher, 1895, 1898. Vgl. Busch, Librorum Augustini recensus, Dorp. 1826. In Mignes Patr. bilden Augustins Werke die Bände XXXII—XLVII der lateinischen Väter. Eine französische, auf 15 Bände berechnete Übersetzung unter der Leitung von Poujoulat und Raulx ist seit 1864 zu Bar le Duc erschienen.

Die Biographie des Augustinus von seinem jüngeren Freunde Possidius findet sich bei den meisten Ausgaben der Werke Augustins, insbesondere im X. Bde. der Mauriner Ausgabe); sie ergänzt Augustins eigene Confessiones. Von den zahlreichen neueren Schriften über Augustin sind die umfassendsten: G. F. Wiggers, Versuch einer pragmat. Darstellung des Augustinismus u. Pelagianismus, Hamb. 1821—1833. Kloth, Der heil. Kirchenlehrer Augustinus, Aachen 1840. C. Bindemann, Der heil. Aug., Bd. I, Berl. 1844, Bd. II, Lpz. 1855, Bd. III, Greifsw. 1869. Poujoulat, Histoire de St. Augustin, 3 vols., Par. 1844, 3. éd. 1852. Flottes, Etudes sur St. Aug., son génie, son âme, sa philosophie, Montpell. 1861. F. Nourisson, La philosophie de St. Aug., Par. 1865. A. F. Hewitt, The Problems of the age, with studies in St. Aug., New York 1868. Chrestien, Etudes sur Aug., Montpellier 1870. Am. Biéchy, Vie de St. Aug., Limoges 1872. Jos. A. Ginzel, Der Geist des heil. A. in seinen Briefen, in dessen Kirchenhist. Schriften, Wien 1872, I, 123—245. H. A. Naville, St. Aug., Etude sur le développement de sa pensée jusqu'à l'époque de son ordination, Par. 1872. A. Dorner, Aug., sein theolog. System und seine religionsphilos. Anschauung, Berl. 1873. A. Dupont, La philos. de St. Aug. (Extrait de la Revue cathol. de Louvain), Louvain 1881, der die thomistische Lehre zum Vergleich heranzieht und die Identität derselben mit der augustinischen, wenigstens in den wesentlichsten Punkten, behauptet. J. Storz, D. Philos. des hl. Aug., Freib. i. Br. 1882. R. W. Bush, A., his life and times, Lond. 1883. Collette, Augustine, Lond. 1883. Ferner seien erwähnt: W. Cunningham, S. Augustin and his place in the history of christian thought, Lond. 1886. A. Harnack, A.s Confessionen, Vortr., 1888. F. Wörter, D. Geistesentwickl. d. hl. A. bis zu seiner Taufe, Paderb. 1892 (betont auch den Einfluſs des Neuplatonismus auf A. mit Entschiedenheit), s. J. Mc. Cabe, St. Augustine and his age, Lond. 1902. Augustine and the Pelagian controversy, in einer Reihe von Artikeln in Christ. Litt. 1894 ff.

Digitized by Google

Phil. Schaff, St. Aug., Melanchthon, Neander, Neuyork 1886; ders., St. Chrysostom and St. Aug., Studies in Christian biography, Lond. 1891. Ad. Hatzfeld, St. Augustin, Par. 1897. G. v. Hertling, Augustin, der Untergang der antiken Kultur (Weltgesch. in Karakterbildern), Mainz 1901. Herm. Leder, Untersuchungen üb. A.s Erkenntnistheorie in ihren Beziehungen zur antiken Skepsis, zu Plotin u. Descartes, Marb. 1901 (Abhängigkeit vom Platonismus und von Plotin hervorgehoben). — Besonders sei hier hingewiesen auf die Behandlung Augustins bei R. Eucken, Die Lebensanschauungen der grofsen Denker, und auf die ausführliche und höchst wertvolle Darstellung in Harnacks Dogmengeschichte, auf die bei Willmann, Gesch. des Idealismus, Bd. 2. Mit grofser Ausführlichkeit handelt auch Friedrich Böhringer in seiner Geschichte der Kirche Christi (2. Aufl., Bd. XI, 1 u. 2) von Aug., auch Neander in seiner Kirchengesch. (II, 1, 2, S. 671 ff.). A. Lange, Aug. d'après ses confessions, Strasb. 1866. Emil Feuerlein, Die Stellung Aug.s in der Kirchen- u. Culturgesch., in v. Sybels hist. Ztschr., Jahrg. XI, 1869, S. 270—313. H. Schöler, Aug.s Verhältn. zu Plato in genetischer Entwickl., Diss., Jena 1897. M. Plath, Die Konfessionen A.s als Kunstwerk. Deutsch-ev. Blätt., 1901, S. 549—572.

Wilh. Kahl, D. L. vom Primat des Willens b. A., Duns Scotus und Descartes, Strafsb. 1886. Wertvoll sind Augustinische Studien von Herm. Reuter, Gotha 1887, vorher zum Teil erschienen in der Ztschr. f. K.-G. Gegenstände: Aug. u. d. kathol. Orient, Die L. v. d. Kirche u. d. Motive des pelagianischen Streits, die Frage nach d. Verf. d. L. v. d. Kirche, d. L. v. der prädestinatianischen Gnade, die Kirche „das Reich Gottes" (zu De civ. Dei), das weltl. u. geistl Leben, die weltl. u. kirchl. Wissenschaft b. A., zur Würdigung d. Stell. A.s in d. Gesch. d. Kirche u. a.

Über Aug.s Lehre von der Zeit handelt Fortlage, Heidelb. 1836, über seine Psychologie Gangauf, Augsb. 1852, Heinichen, De Augustini anthropol. orig., Lips. 1862, und Ferraz, Par. 1863, 2. éd. 1869, K. Werner, Die augustin. Psychol. in ihrer mittelalterl. scholast. Einkleidung und Gestaltung (aus Sitzungsber. d. k. k. Ak.), Wien 1882; ders., Der Augustinismus in der Scholastik, s. unt. § 36; über seine Logik Prantl (Gesch. d. Logik im Abendlande, I, Lpz. 1855, S. 665—672), über seine Erkenntnislehre Jac. Merten, über die Bedeutung der Erkenntnislehre des heiligen Aug. und des heil. Thomas von Aquino für den gesch. Entwicklungsgang der Philosophie als reiner Vernunftwissenschaft, Trier 1865, und Nic. Jos. Ludw. Schütz, Divi Aug. de origine et via cognitionis intellectualis doctrina ab ontologismi nota vindicata, comm. philos., Monasterii 1867, H. Kauff, Die Erkenntnisl. des h. A. u. ihr Verhältn. zur Platonisch. Philosophie. 1. Teil: Gewifsheit u. Wahrheit, Progr., M.-Gladbach 1899. H. Leder, Untersuchung. über A.s Erkenntnistheorie in ihren Beziehungen zur antiken Skepsis, zu Plotin u. Descartes, Diss., Marb. 1901 (s. ob.). W. Ott, Des h. A. Lehre von der Sinneserkenntnis, Philos. Jahrb., 1900, S. 45—59, 138—148, über das Verhältn. des Glaubens zum Wissen bei A. Hähnel, Pr., Chemnitz 1891, W. Schwenkenbecher, A.s Wort: „Fides praecedit intellectum" erörtert nach dessen Schriften, Pr., Sprottau 1899, über d. L. vom Schönen A. Berthaud, St. Augustini doctr. de pulchro ingenuisque artibus ex variis illius opp. excerpta, Poitiers 1894, über seine Lehre von der Selbsterkenntnis E. Melzer, Aug. atque Cartesii placita de mentis humanae sui cognitione quomodo inter se congruant a seseque differant, D. I., Bonnae 1860; über seine Dialektik H. Hagen, in: Jahrbb. f. class. Philol. 105, 1872, S. 757—780; über seine Civitas Dei (ein Beitr. zur röm. Gesch. u. Götterlehre Leo Redner, G.-Pr., Conitz 1856, vgl. auch: Eug. Hasselmann, Intr. à l'ouvrage int. la cité de Dieu, Strasb. 1869. C. Frick, D. Quellen August.s im XVIII. B. seiner Schr. De civ. Dei, Pr., Höxter 1886. E. Schwarz, De M. Terentii Varronis ap. sanctos patres vestigiis capita duo, Jahrbb. f. Philol., Supplementbd. 1888. J. Dräseke, Zu A.s De civ. Dei XVIII, 42. E. Quellenuntersuch., Ztschr. f. wiss. Th., 32, 1889, S. 230—248; J. Biegler, Die Civ. Dei des hl. A. in ihren Grundgedanken dargelegt, Paderb. 1894; E. Hoffmann, Z. Aug. „De civitate Dei", aus: Sitzungsber. d. k. Ak. d. W., Wien 1901; über seine Lehre von der Sünde und Gnade im Verhältnis zu der des Paulus und zu der der Reformatoren handelt Zeller (in den theol. Jahrbb., Tübing, 1854, S. 295 ff.); über die Erbsünde Hillen (Quid de peccati origin., natura et propagatione judicaverit S. Aug.), G.-Pr., Warendorf 1858; über seine L. von d. Rechtfertig. Th. Weber (Augustini de iustificatione doctr., Vitenbergae 1875), Schanz (Theol. Quartalschr., 1901, S. 481—528); über A.s Anschauung v. d. Erlösungsbedürfn. Christi Karl Kühner, Heidelb. 1890, über A.s Anschauung von den Erlöserwerken Christi Joh. Gottschick, Ztschr. f. Theol. u. K., 1901, Die Anschauung A.s über Christi Person und Werk, unter Berücksichtigung ihrer verschiedenen Entwicklungsstufen und ihrer dogmengeschichtlichen Stellung dargestellt und beurteilt von Otto Scheel, Tübingen 1901;

Digitized by Google

über seine Lehre vom Wunder Friedr. Nitzsch, Berlin 1865; über seine Lehre von der Dreieinigkeit (de cogitationibus A. philosophicis de trinitate prolatis), Hal. 1841, von Gott, dem Dreieinigen, Theodor Gangauf, Augsburg 1866; über seine Geschichtsphilosophie Jos. Reinkens, Schaffhausen 1866, G. J. Seyrich, D. Geschichtsphilos. A.s nach seiner Schr. De civ. D., Lpz. 1891, A. Niemann, A.s Geschichtsphilosophie, Greifsw. 1895; über seine Lehre vom Wesen und Ursprung der menschlichen Seele Heinzelmann, G.-Pr., Halberst. 1868, ders., über seine Lehre von der Unsterblichkeit, Halberst. 1864, vgl. H. J. Bestmann, Qua ratione A. notiones philosophiae Graecae ad dogmata anthropologica describenda adhibuerit, Erlang. 1877; über seine Lehre von Gnade und Freiheit Emile Louitz, Strafsb. 1869, A. Koch, Die Auktorität des hl. A. in der L. v. d. Gnade u. Prädestination, Theol. Quartalschr., 1891, S. 95—136, 287—304, 455—487; über seine Lehre von der Prädestination und Reprobation Joh. Pet. Baltzer (aus der österr. Vierteljahrsschrift f. kath. Theol, Wien 1871, O. Rottmanner, D. Augustinismus, Münch. 1892; über d. L. v. d. Kirche Th. Specht, Paderborn 1892; über die Empfänglichkeit der menschl. Natur für d. Güter der übernatürl. Ordnung A. Kranich, Paderb. 1892; über d. L. des hl. A. über das Leiden als Lebensprinzip der Kirche Thill, Theol. prakt. Quartalschr., 1891, S. 315; über das Verhältnis der L. v. d. Kirche zu d. L. v. d. prädestinatianischen Gnade Herm. Reuter, Augustinische Studien II, in: Ztschr. f. Kirchengesch., IV. Bd., 1880; über Beweise für das Dasein Gottes (der Gottesbeweis in der patristischen Zeit, mit besonderer Berücksichtigung A.s) Carl van Endert, Freib. i. Br. 1869, F. Duquesnoy, Une preuve de l'existence de Dieu dans St. A. Dialog. de libero arbitrio, II, 3—15, Annales de philos. chrétienne, N. S. 25, 1891, S. 286—302, 331—346; über die Augustinische L. vom Kausalitätsverh. Gottes zur Welt E. Melzer, 26. Bericht d. wiss. Gesellschaft Philomathie in Neifse, Neifse 1892; über Kausalität und Entwicklung in der Metaphysik A.s J. Christinnecke, Diss., Lpz. 1891. S. auch G. Loesche, De Augustino plotinizante in doctrina de Deo disserenda, D. I., Jena 1880, ders. über Plotin und Augustin in: Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. k. Leben, 1884, S. 337—346, L. Grandgeorge, St. Aug. et le Néoplatonisme, Par. 1896; über seine Metaphysik im Rahmen seiner L. vom Übel Konrad Scipio, Lpz. 1886. R. Eucken, La conception de la vie chez A., Annales de phil. chrét., 1899, I, S. 609—628, II, S. 31—41, 137—151. W. Ott, Über d. Schr. des h. A. De magistro, Pr., Heching. 1898. O. Scheel, Bemerkungen zur Bewert. des Encheiridions A.s, Ztschr. f. K. G., 1903, S. 401—416. R. Buschick, D. Pädagogik A.s, Diss., Erlang. 1893. E. Rézéjac, De mendacio quid senserit A., Par. 1897. F. L. Grafsmann, D. Schöpfungsl. des hl. A. und Darwins, gekrönte Preisschr., Regensb. 1889.

Ambrosius, geb. um 334, empfing seine Bildung zu Rom und war anfangs Jurist. Er übte als Bischof von Mailand (374—397) grofsen Einflufs auf geistliche und weltliche Dinge, namentlich ordnete er den Kultus und beförderte das Mönchtum. Er ist ohne besondere philosophische Bedeutung. In der Erklärung der Schrift huldigte er stark der allegorischen Methode nach der Weise Philons, wie wir überhaupt sehr viele Anklänge an Philon bei ihm finden; auch hat er mancherlei von Origenes. Basilius u. a. entlehnt. In einem Buche De officiis ministrorum gibt er eine christliche Sittenlehre nach dem Muster des ciceronianischen Werkes De officiis, indem er zunächst die Einteilung von diesem nimmt, dann aber auch im einzelnen sich meist an dasselbe anschliefst, so dafs wir hier viel mehr eine stoische als eine aus dem christlichen Geiste entstandene und von demselben durchdrungene Ethik haben. Das Ziel der Sittlichkeit liegt allerdings nach Ambrosius in dem jenseitigen, in dem ewigen Leben und ist die ewige Glückseligkeit in Gott. Hierauf mufs sich die Tugend beziehen, und alles, was sittlich gut ist, ist daher auch nützlich: Ibi plenitudo praemii, ubi virtutum perfectio. Es ist freilich nur eine äufserliche Verbindung des stoischen Ziels, der Glückseligkeit, die in der Tugend besteht, mit dem ewigen Leben zustande gebracht. Die Pflichtenlehre des Ambrosius verdient insofern Erwähnung, als sie eine der wenigen von der christlichen Glaubenslehre abgesonderten Darstellungen der christlichen Ethik ist, bevor der heilige Thomas die Ethik des Aristoteles kommentierte und die christliche in Verbindung mit dieser brachte.

Digitized by Google

Das ambrosianische Werk wurde sehr hoch gehalten und viel gelesen; sein Einflufs auf die Gestaltung der katholischen Ethik ist nicht zu unterschätzen.

Von nicht unbedeutendem Einflufs auf die Entwicklung Augustins ist Marius Victorinus gewesen, bekannt als Rhetor und Grammatiker des 4. Jahrhunderts, der sich im ganzen an die Neuplatoniker hielt, in spätem Alter erst Christ wurde und manche theologische Schriften verfafste. Augustin bezeichnet ihn (Confess. VIII, 2) als doctissimus senex et omnium liberalium doctrinarum peritissimus quique philosophorum tam multa et legerat et dijudicaverat. Er übersetzte die *Εἰςαγωγή* des Porphyrius ins Lateinische, schrieb eigene Bücher De definitionibus, einen Kommentar zu Ciceros De inventione, Ad Justinum Manichaeum, De generatione verbi divini, De trinitate contra Arium u. a. Verloren ist uns seine Schrift De definitionibus und sein Kommentar zu Ciceros Logik. Unter den zehn Kategorien, die er als „das Verzeichnis aller Dinge der Welt" betrachtet, stellt er die übrigen neun als Accidentien der Substanz gegenüber. In Gott sieht er Überfülle des Seins und Nichtsein, da er alles Sein in sich fafst, anderseits aber die besonderen Bestimmungen nicht auf ihn passen. Während Gott mehr das Sein hat, ist der Logos, der von Gott hervorgebracht ist, mehr Leben und Bewegung und zugleich Weltschöpfer, als welchem ihm Wille und Intelligenz zukommen. Indem diese letztere selbständig sein soll, da im Erkenntnisakte der Logos sich zu Gott zurückwendet, kommt der heilige Geist hinzu, der die Copula Gottes ist. Nicht an dem Wesen Gottes, sondern nur an seiner Energie haben die endlichen Dinge teil. Die Lehre von der Prädestination zeigt sich schon deutlich bei Victorinus.

Augustins Vater Patricius blieb bis kurz vor seinem Tode der alten Religion zugetan, seine Mutter Monica war eine Christin und übte einen tiefgehenden Einflufs auf den Sohn. Zu Thagaste, Madaura und Karthago gebildet, trat dieser zuerst in seiner Vaterstadt, dann in Karthago und Rom und von 384 bis 386 in Mailand als Lehrer der Beredsamkeit auf; doch fesselten stets zumeist die theologischen Probleme sein Interesse. Der Hortensius des Cicero weckte in dem sinnlicher Lust ergebenen Jüngling Liebe zu philosophischer Forschung. In die biblischen Schriften vermochte er damals von seiten der Form und des Inhalts sich nicht zu finden. Auf die Frage nach dem Ursprung des Übels schien ihm der manichäische Dualismus die befriedigendste Antwort zu geben; auch schien ihm derselbe, indem er das alte Testament als dem neuen widersprechend verwarf, richtiger zu urteilen als die katholische Kirche, welche die durchgängige Harmonie aller biblischen Schriften voraussetzte. Allmählich aber machten ihn Widersprüche der manichäischen Doktrin in sich und mit astronomischen Tatsachen auch an dieser irre, und er wandte sich nun mehr und mehr dem Skeptizismus der Akademiker zu, bis ihn im Jahre 386 die Lektüre einiger Schriften von (Platon und) Neuplatonikern (in der Übersetzung des Victorinus) dem Dogmatismus näherbrachte und die Predigten des Bischofs Ambrosius zu Mailand, die er anfänglich nur um der rhetorischen Form willen besucht hatte, der Kirche wieder zuführten. Die allegorische Deutung des alten Testamentes hob die anscheinenden Widersprüche gegen das neue auf und entfernte aus der Gottesvorstellung den Anthropomorphismus, an dem Augustin Anstofs genommen hatte; der Gedanke der Harmonie des gottgeschaffenen Universums in allen seinen Stufen erhob ihn über den Dualismus. Augustin empfing von Ambrosius die Taufe zu Ostern 387. Er kehrte bald nachher nach Afrika zurück, ward 391 Priester zu Hippo regius und 395 ebendaselbst zur bischöflichen Würde erhoben (zunächst als Mitbischof des Valerius, der bald nachher starb). Er be-

Digitized by Google

kämpfte unermüdlich Manichäer, Donatisten und Pelagianer und wirkte für die Befestigung und Ausbreitung des katholischen Glaubens, immer mehr von der Religionsphilosophie zu positiver Dogmatik fortgehend, bis zu seinem Lebensende am 28. August 430.

Die alten Philosophen kannte Augustin, obwohl er einigermafsen Griechisch verstand, hauptsächlich durch Cicero und durch lateinische Übersetzung, so Platons Timaeus; mit Aristoteles wurde er nicht genauer vertraut. Ziemlich eingehende Kenntnis des Neuplatonismus, namentlich des Plotin und Porphyrius, besafs er durch die lateinischen Übersetzungen des Victorinus. Die neuplatonische Philosophie war von grofsem Einflufs auf Augustins Auffassung des göttlichen Wesens als des ens simplicissimum, ferner auf seine Lehre von der Unaussprechlichkeit und Unerkennbarkeit Gottes, sowie auf seine Ansicht vom Übel als etwas nicht Realem, als einem Mangel des Guten. Sogar in der Trinitäts- und Schöpfungslehre ist er nicht ganz unabhängig von Plotin. Da er durch den Neuplatonismus dem Christentum nahegebracht worden war, so war unmittelbar nach seiner Bekehrung der Einflufs dieser Philosophie auf ihn bedeutend, später wurde er geringer, da die Theologie bei ihm überhaupt mehr und mehr in den Vordergrund trat.

Die früheste Schrift des Augustinus, die er noch in seiner manichäischen Periode als Rhetor verfafste, nämlich De pulchro et apto, ist verloren gegangen. Von den erhaltenen Schriften ist die älteste die gegen die akademische Skepsis gerichtete (Contra Academicos), die er noch vor seiner Taufe während seines Aufenthaltes zu Cassiciacum bei Mailand im Herbst 386 verfafste. Er schrieb ebendaselbst die Abhandlungen De beata vita (dafs die wahre Glückseligkeit nur in der Erkenntnis Gottes bestehe) und De ordine (namentlich über die Stellung des Guten und Bösen in der göttlichen Weltordnung) und die Soliloquia (über die Mittel zur Erforschung der übersinnlichen Wahrheiten, mit spezieller Beziehung auf die Unsterblichkeit der Seele), und nach seiner Rückkehr nach Mailand, auch noch vor der Taufe, die Abhandlung De immortalitate animae, welche eine skizzierte Fortsetzung der Soliloquien ist (Erweis der Unsterblichkeit aus der Ewigkeit der Wahrheit, deren Sitz die Seele), wie auch ein Buch über die Grammatik, und begann Abhandlungen über die Dialektik, Rhetorik, Geometrie, Arithmetik, Musik und Philosophie (August. Retract. I, 6). Doch ist die Echtheit der unter seinen Werken befindlichen Schriften über die Grammatik und über die Prinzipien der Dialektik und Rhetorik bezweifelt worden. Nach Prantls Nachweis sind die Principia dialectices wohl für echt zu halten, wogegen die beigefügte Abhandlung über die zehn Kategorien unecht ist; vielleicht liegt in ihr (wie Prantl vermutet) eine Überarbeitung der Paraphrase des Themistius zu den Kategorien vor. Vgl. W. Crecelius, S. Aurelii Augustini de dialectica liber, G.-Pr., Elberfeldae 1857 (für die Echtheit der Dialektik und Rhetorik und Unechtheit der Gramm., nebst Emendationen des Textes der Dialektik). An die Schrift über die Unsterblichkeit schliefst sich die auf der Rückreise von Mailand nach Afrika während des Aufenthaltes in Rom verfafste Schrift De quantitate animae (über das Verhältnis der Seele zum Leibe) an. Dieser folgten die gegen die manichäische Lösung der Frage nach dem Ursprung des Bösen gerichteten drei Bücher De libero arbitrio (an denen er später in seinen Retraktationen am meisten zu ändern hatte), deren zwei letzte er erst in Afrika schrieb, und die ebenfalls in Rom begonnenen Schriften De moribus ecclesiae catholicae et De moribus Manichaeorum. In Thagaste, wohin er 388 zurückkehrte, verfafste er u. a. die Bücher über die Musik, die Schrift De genesi contra Manichaeos, die

Digitized by Google

eine allegorische Deutung der biblischen Schöpfungsgeschichte ist, und das Buch De vera religione, das er schon in Cassiciacum projektiert hatte. Dasselbe ist ein Versuch der Fortbildung des Glaubens zum Wissen. Gegen den Manichäismus ist die Schrift De utilitate credendi gerichtet, die Augustin als Presbyter in Hippo verfafste, wie auch die Schrift De duabus animabus, worin von ihm die Lehre von der Vereinigung einer guten und einer bösen Seele in dem Menschen bekämpft wird, ferner die Schrift gegen Manis Schüler Adimantus, die das Verhältnis des alten Testaments zum neuen erörtert, und die Disputation mit Fortunatus. In die Zeit, da Augustin Presbyter war, fallen aufserdem namentlich noch neben Auslegungen biblischer Schriften, darunter auch einer wörtlichen Auslegung des Anfangs der Genesis, eine Rede über den Glauben und das Glaubenssymbol und seine kasuistische Schrift über die Lüge. Unter den von Augustin später, da er Bischof war, verfafsten Schriften sind die meisten teils gegen die Donatisten, teils gegen die Pelagianer gerichtete Streitschriften, jene für die Einheit der Kirche, diese für das Dogma der Erbsünde und der Prädestination des Menschen durch die freie Gnade Gottes. Von hervorragender Bedeutung ist neben der Schrift über die Trinität (400—410) die vom Gottesstaate (De civitate Dei), Augustins Hauptwerk, begonnen 413, vollendet 426. Die Confessiones hat Augustin um 400 geschrieben. Die Retractationes sind eine von Augustin wenige Jahre vor seinem Tode verfafste Übersicht über seine eigenen Schriften mit berichtigenden Bemerkungen, welche hauptsächlich frühere Äufserungen, die für die Wissenschaften und für die menschliche Willensfreiheit zu günstig lauteten, im streng kirchlichen Sinne einzuschränken bestimmt sind. Es findet sich bei Augustin eine grofse Fülle von Gedanken, die sich schon erklärt aus der Vielseitigkeit seiner wissenschaftlichen Beschäftigung und seinem Lebensgange. Widersprüche, z. B. in der Ideenlehre, in der Erklärung des Bösen, in der Lehre von der Schöpfung, in der Naturentwicklung und ihrer Beeinflussung durch göttliche Kausalität, sind nicht vermieden, so dafs von einem abgerundeten System bei ihm nicht die Rede sein kann. Oft gewinnt die Philosophie bei ihm einen Einflufs, der der tieferen christlichen Lehre entgegensteht; meist jedoch steht das religiöse Moment lebendiger Frömmigkeit über dem spekulativ theologischen und philosophischen, wie es sich schön ausspricht in dem Worte: fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te (Conf. I, 1). In seiner Schreibweise spricht sich die leidenschaftliche afrikanische Natur aus. Die antike Einfachheit ist bei ihm nicht mehr zu finden; sein Stil ist oft schwülstig und dunkel.

Die Erkenntnis, welche Augustin sucht, ist die Gottes- und Selbsterkenntnis. Soliloq. I, 7: Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino. Ib. II, 1: Deus semper idem, noverim me, noverim te. Von den Hauptzweigen der Philosophie erfüllt die Ethik oder die Lehre vom höchsten Gut ihre Aufgabe nur dann recht, wenn sie dieses Gut in dem frui Deo findet; die Dialektik hat Wert als instrumentale Doktrin, als Wissenslehre, welche das Lehren und Lernen lehrt (De ord. II, 38; vgl. De civ. Dei VIII, 10: rationalem partem sive logicam, in qua quaeritur, quonam modo veritas percipi possit); die Physik ist nur als Lehre von Gott, der obersten Ursache, von Wert, im übrigen aber entbehrlich, sofern sie nichts zum Heile beiträgt (Confess. V, 7: infelix enim homo, qui scit illa omnia, te autem nescit; beatus autem qui te scit etiamsi illa nesciat; qui vero et te et illa novit, non propter illa beatior, sed propter te solum beatus est; ib. X, 55: hinc ad perscrutanda naturae, quae praeter nos est, operta proceditur, quae scire nihil prodest). Im Gegensatz zu dem (in der frühen Schrift

Digitized by Google

De ordine II, 14 und 15) geäufserten Gedanken, dafs die Wissenschaften der Weg seien, um zur Erkenntnis der Ordnung in allen Dingen und demgemäfs der Weisheit Gottes zu führen, bemerkt Augustin in den Retractationen (I, 4, 2), viele Männer seien heilig ohne Kenntnis der freien Wissenschaften, und viele, welche diese inne haben, seien ohne Heiligkeit. Die Wissenschaft nützt nur, wenn Liebe dabei ist, sonst bläht sie auf. Wir wollen streben, das, was wir mit festem Glauben ergriffen haben, auch durch die Vernunft zu erkennen (Ep. 120). Von dem Streben nach unnützem Wissen mufs die Demut uns heilen. Den guten Engeln ist die Kenntnis aller körperlichen Dinge, mit der die Dämonen sich blähen, etwas Niedriges gegenüber der heiligenden Liebe des unkörperlichen und unveränderlichen Gottes; sie erkennen sicherer das Zeitliche und Veränderliche gerade darum, weil sie dessen erste Ursachen in dem Worte Gottes anschauen, durch welches die Welt gemacht ist (De civ. Dei IX, 22). Diese Ansichten Augustins über den Wert oder Unwert der verschiedenen Doktrinen sind von bestimmendem Einflufs auf die gesamte Geistesrichtung des christlichen Mittelalters gewesen.

Der Ansicht über die Philosophie entspricht Augustins Urteil über die vorchristlichen Philosophen, welches hier hauptsächlich wegen seines Einflusses auf die spätere Zeit ausführlich erwähnt werden mag. Im achten Buche der Civitas Dei (c. 2) gibt er eine Übersicht über die „italische" und „ionische" Philosophie vor Sokrates; unter jener versteht er die pythagoreische, zu dieser rechnet er die Lehre des Thales, des Anaximander, des Anaximenes und seiner beiden Schüler, des Anaxagoras und des Diogenes, von denen jener Gott als den Bildner der Materie, dieser aber die Luft als den Träger der göttlichen Vernunft gedacht habe. Ein Schüler des Anaxagoras war Archelaus, und für dessen Schüler gilt Sokrates, der (c. 3) zuerst die gesamte Philosophie auf die Ethik beschränkt hat, sei es wegen der Dunkelheit der Physik, oder, wie einige wohlwollender über ihn geurteilt haben, weil erst der ethisch gereinigte Geist sich an die Erforschung des ewigen Lichtes wagen dürfe, in welchem die Ursachen aller geschaffenen Wesen unveränderlich leben. Unter den Schülern des Sokrates erwähnt Augustin nur kurz den Aristippus und den Antisthenes und redet dann ausführlicher (c. 4ff.) von Platon und den Neuplatonikern als den vorzüglichsten unter allen alten Denkern (inter discipulos Socratis, non quidem immerito, excellentissima gloria claruit, qui omnino caeteros obscuraret, Plato). Platon machte sich nach dem Tode des Sokrates mit der ägyptischen und pythagoreischen Weisheit bekannt. Er teilte die Philosophie in die moralis, naturalis und rationalis philosophia. Die letztere gehört vorwiegend mit der naturalis zusammen zur theoretischen (contemplativa), die moralis aber bildet die praktische (activa) Philosophie. Die sokratische Weise, die eigene Ansicht zu verhüllen, hat Platon in seinen Schriften so sehr beibehalten, dafs es schwer ist, in den wichtigsten Dingen seine wirkliche Meinung zu erkennen. Augustin will sich deshalb an die neueren Platoniker halten, „qui Platonem ceteris philosophis gentium longe recteque praelatum acutius atque veracius intellexisse atque secuti esse fama celebriore laudantur". Den Aristoteles rechnet Augustin den alten Platonikern zu; doch habe derselbe neben den Akademikern seine eigene „secta" oder „haeresis" gegründet; er war ein „vir excellentis ingenii et eloquio Platoni quidem impar, sed multos facile superans" (De civ. Dei VIII, 12). Die neueren Anhänger Platons wollen nicht Akademiker, noch auch Peripatetiker, sondern Platoniker heifsen; unter ihnen ragen hervor Plotinus, Porphyrius, Iamblichus. Diesen ist Gott die causa subsistendi, die ratio intelligendi und der ordo vivendi (c. 4). „Nulli nobis, quam isti, propius accesserunt" (c. 5). Ihrer Lehre stehen nach die religio

Digitized by Google

fabulosa der Dichter, die religio civilis des heidnischen Staates und auch die religio naturalis aller andern alten Philosophen, auch der Stoiker, die im Feuer, und der Epikureer, die in den Atomen die erste Ursache der Dinge zu finden glauben, und die beide in der Erkenntnislehre zu sensualistisch, in der Moral zu wenig theologisch verfahren. In der Erforschung des ewigen und unveränderlichen Gottes sind die Platoniker mit Recht über die Körperwelt und über die Seele und die veränderlichen Geister hinausgegangen (De civ. Dei VIII, 6: cuncta corpora transscenderunt quaerentes Deum; omnem animam mutabilesque omnes spiritus transscenderunt quaerentes summum Deum). Aber darin weichen sie von der christlichen Wahrheit ab, dafs sie neben diesem höchsten Gotte auch untergeordneten Gottheiten und Dämonen, die doch nicht Schöpfer sind, religiöse Verehrung zollen (De civ. Dei VIII, 24). Der Christ weifs auch ohne Philosophie aus der heiligen Schrift, dafs Gott uns Schöpfer, Lehrer und Spender der Gnade sei (De civ. Dei VIII, 10).

Die Verwunderung über Platons grofse Übereinstimmung mit der heiligen Schrift in der Gotteslehre hat einige Christen zu der Annahme geführt, er habe, da er in Ägypten war, den Jeremias gehört oder auch die prophetischen Schriften gelesen. Augustin selbst hat eine Zeit lang diese Meinung gehegt (die er noch De doctr. christ. II, c. 29 äufsert); aber er findet (De civ. Dei VIII, 11), dafs Platon beträchtlich später als Jeremias gelebt habe; er hält nicht für unmöglich, dafs Platon sich durch einen Dolmetscher mit dem Inhalt der biblischen Schriften bekannt gemacht habe, und meint, Platon könne wohl die Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes aus den Bibelsprüchen: Ego sum qui sum, und: qui est, misit me ad vos (Exod. III, 14) geschöpft haben. Doch hält er (c. 12) für eben so möglich, dafs Platon aus der Betrachtung der Welt Gottes ewiges Wesen erschlossen habe, nach dem Ausspruche des Apostels (Röm. I, 19 f.). Sogar die Erkenntnis der Trinität ist den Platonikern nicht ganz verschlossen geblieben, obwohl sie mit undisziplinierten Worten von drei Göttern reden (De civ. Dei X, 29), und Augustin geht bei seiner eigenen Lehre von Gott von der neuplatonischen Fassung aus. Aber sie verwerfen die Incarnation des unveränderlichen Sohnes Gottes und glauben nicht daran, dafs die göttliche Vernunft, die sie den *πατρικὸς νοῦς* nennen, den menschlichen Leib angenommen und den Kreuzestod erlitten habe; denn sie lieben nicht wahrhaft und treu die Weisheit und Tugend, verschmähen die Demut und machen an sich das Wort des Propheten wahr (Jesaias XXIX, 14): perdam sapientiam sapientium et prudentiam prudentium reprobabo (De civ. Dei X, 28). In ihren Büchern findet sich sehr vieles von der christlichen Lehre, aber namentlich nicht die Fleischwerdung des Worts; Confess. VII, 13 f.: ibi (in libris Platonicorum) non quidem his verbis sed hoc idem omnino multis et multiplicibus suaderi rationibus, quod in principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum: hoc erat in principio apud Deum; omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil: quod factum est in ipso, vita erat, et vita erat lux hominum et lux in tenebris lucet et tenebrae eam non comprehenderunt. Et quia hominis anima quamvis testimonium perhibeat de lumine non est tamen ipsa lumen; sed tamen Verbum Deus est lumen verum, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. Et quia in hoc mundo erat et mundus per eum factus est, et mundus eum non cognovit. Quia vero in propria sua venit et sui eum non receperunt; quotquot autem receperunt eum dedit eis potestatem filios Dei fieri credentibus in nomen eius, non ibi legi. Item legi ibi, quia Verbum Deus non ex carne, non ex sanguine, non ex voluntate viri, neque ex voluntate carnis, sed ex Deo natus est. Sed

Digitized by Google

quia Verbum caro factum est et habitavit in nobis, non ibi legi. Ebenso soll sich finden quod sit Filius in forma patris, non rapinam arbitratus esse aequalis Deo, aber nicht, quia semet ipsum exinanivit formam servi accipiens in similitudinem hominum factus. Auch hat er in denselben Büchern gelesen, dafs der Sohn vor aller Zeit, Gott gleich ewig ist, und dafs von seiner Fülle die Seelen die Seligkeit empfangen, aber nicht quod secundum tempus pro impiis mortuus est, und dafs Gott seines eigenen Sohnes nicht geschont und ihn für uns alle dahingegeben hat. Diese Philosophen sahen, obschon dunkel, das Ziel, das ewige Vaterland; aber sie verfehlten den Weg; sie schämten sich, aus Schülern Platons Schüler Christi zu werden, der seinem Fischer Johannes durch den heiligen Geist die Erkenntnis von dem fleischgewordenen Worte erschlofs (De civ. Dei X, 29). Nicht wer, der Vernunft folgend, nach menschlicher Weise lebt, sondern nur, wer Gott seinen Geist unterwirft und Gottes Geboten folgt, wird selig (Retract. I, 1, 2).

In den frühesten der auf uns gekommenen Schriften sucht Augustin gegen die Akademiker die Notwendigkeit des Wissens darzutun. Es ist charakteristisch, dafs er dabei nicht von der Frage nach dem Ursprunge unserer Erkenntnis ausgeht, sondern von der Frage, ob der Besitz der Wahrheit uns Bedürfnis sei, oder ob auch ohne denselben die Glückseligkeit bestehen könne, dafs er also zunächst nicht genetisch, sondern teleologisch verfährt. Der eine der Mitunterredner, der junge Licentius, verteidigt den Satz, dafs schon das Forschen nach Wahrheit uns glücklich mache, da die Weisheit oder das vernunftgemäfse Leben und die geistige Vollkommenheit des Menschen, worauf seine Glückseligkeit beruhe, wenigstens während seines irdischen Lebens nicht in dem Besitz, sondern in dem treuen und unablässigen Suchen der Wahrheit bestehe. Des Licentius Altersgenosse Trygetius aber erklärt den Besitz der Wahrheit für erforderlich, da das beständige Suchen ohne Finden gleichbedeutend mit dem Irren sei. Licentius entgegnet, der Irrtum sei vielmehr die Billigung des Falschen anstatt des Wahren; das Suchen aber sei nicht Irrtum, sondern Weisheit und gleichsam der gerade Weg des Lebens, auf welchem der Mensch soviel als möglich seinen Geist von allen Umstrickungen des Leibes befreie und in sich selbst sammle und am Ende seines Lebens der Erreichung seines Zieles würdig befunden werde, um alsdann göttliche Glückseligkeit, wie jetzt menschliche, zu geniefsen. Augustin selbst aber billigt keineswegs die Ansicht des Licentius, die später Lessing wieder aufgenommen hat, wogegen Aristoteles das Wissen für beseligender als das Suchen erklärt (Eth. Nic. X, 7: *εὔλογον δὲ τοῖς εἰδόσι τῶν ζητούντων ἡδίω τὴν διαγωγὴν εἶναι*). Er behauptet zunächst, dafs ohne das Wahre auch nicht einmal die Wahrscheinlichkeit sich gewinnen lasse, welche doch die Akademiker für erreichbar hielten; denn das Wahrscheinliche als das dem Wahren Ähnliche habe an dem Wahren sein Mafs. Dann bemerkt er, niemand könne doch ohne den Besitz der Weisheit weise sein; jede Definition der Weisheit aber, welche das Wissen aus dem Begriffe derselben ausschliefse und sie in das blofse Bekenntnis des Nichtwissens und die Enthaltung von jeglicher Beistimmung setze, würde sie mit dem Nichts oder mit dem Falschen identifizieren, sei also unhaltbar. (Hierbei bleibt freilich die Weisheit als „Lebensweg" unbeachtet.) Gehöre aber das Wissen zur Weisheit, dann auch zur Glückseligkeit, da nur der Weise glückselig sei. Das Spiel mit dem Namen des Weisen ohne den Besitz der Wahrheitserkenntnis locke nur bedauernswerte, betrogene Anhänger herbei, die, immer suchend, niemals findend, verödeten, von keinem Lebenshauche der Wahrheit erquickten Geistes schliefslich ihre irreleitenden Führer verwünschen müfsten. Auch bestehe nicht die vermeintliche Unfähigkeit des Menschen, zur Erkenntnis zu gelangen, worauf die Akademiker

Digitized by Google

die Forderung gründeten, sich jeder Zustimmung zu enthalten. Weder seien die Sinneseindrücke durchaus trüglich, noch sei von ihnen das Denken völlig abhängig; zu irgend einem Wissen führe selbst in der Physik und Ethik schon die dialektische Erkenntnis der Notwendigkeit, dafs von den Gliedern einer kontradiktorischen Disjunktion das eine wahr sein müsse (certum enim habeo, aut unum esse mundum aut non unum, et si non unum, aut finiti numeri aut infiniti etc.). In der Schrift De beata vita fügt Augustin das Argument hinzu, niemand könne glücklich sein, der nicht besitze, was er zu besitzen wünsche; niemand aber suche, der nicht zu finden wünsche; wer also die Wahrheit suche, ohne sie zu finden, habe nicht, was er zu finden wünsche, und sei nicht glücklich. Auch sei derselbe nicht weise, da der Weise als solcher auch glücklich sein müsse. Auch wer nach Gott sucht, hat zwar schon Gottes Gnade, die ihn leitet, aber nicht die volle Weisheit und Glückseligkeit. In den Retraktationen hebt jedoch Augustin hervor, dafs die vollendete Beseligung erst im künftigen Leben zu erwarten sei.

Indem Augustin dem Skeptizismus gegenüber eine unbezweifelbare Gewifsheit als Ausgangspunkt aller philosophischen Forschung sucht, findet er als solche in der Schrift Contra Academicos teils die disjunktiven Sätze, teils bemerkt er, die sinnlichen Perceptionen seien doch mindestens subjektiv wahr: noli plus assentiri, quam ut ita tibi apparere persuadeas, et nulla deceptio est (Contra Acad. III, 26), und bereits in der fast gleichzeitigen Schrift De beata vita (c. 7) stellt er den so folgenreich gewordenen Grundsatz auf, an dem eigenen Leben lasse sich nicht zweifeln, der in den unmittelbar hernach verfafsten Soliloquia die Wendung erhält, das eigene Denken und daher das eigene Sein sei das gewisseste. Sol. II, 1: Tu, qui vis te nosse, scis esse te? Scio. Unde scis? Nescio. Simplicem te sentis an multiplicem? Nescio. Moveri te scis? Nescio. Cogitare te scis? Scio. In gleichem Sinne schliefst Augustin De lib. arbitr. II, 7 aus dem falli posse auf das Sein und stellt Sein, Leben und Denken zusammen. De vera religione 72 sagt er: noli foras ire, in te redi, in interiori homine habitat veritas, et si animam mutabilem inveneris, transscende te ipsum. Ib. 73: omnis, qui se dubitantem intelligit, verum intelligit, et de hac re, quam intelligit, certus est. Omnis igitur qui utrum sit veritas dubitat, in se ipso habet verum unde non dubitet, nec ullum verum nisi veritate verum est. Non itaque oportet eum de veritate dubitare, qui potuit undecunque dubitare. De trinitate X, 14: utrum aëris sit vis vivendi — an ignis — dubitaverunt homines; vivere se tamen et meminisse et intelligere et velle et cogitare et scire et judicare quis dubitet? quandoquidem etiam si dubitat, vivit, si dubitat, unde dubitet meminit, si dubitat, dubitare se intelliget, si dubitat, certus esse vult, si dubitat, cogitat, si dubitat, scit se nescire, si dubitat, judicat non se temere consentire oportere. Ib. XIV, 7: nihil enim tam novit mens, quam id, quod sibi praesto est, nec menti magis quidquam praesto est, quam ipsa sibi. Augustin hat hiermit den cartesianischen Ausgangspunkt des positiven Philosophierens vorausgenommen. De civ. Dei XI, 26 findet er ein Bild der göttlichen Trinität in der Dreiheit unseres Seins, der Erkenntnis unseres Seins und der Selbstliebe, in welchen drei psychischen Momenten kein Irrtum sei: nam et sumus et nos esse novimus et id esse ac nosse diligimus; in his autem tribus quae dixi, nulla nos falsitas verisimilis turbat; non enim ea, sicut illa quae foris sunt, ullo sensu corporis tangimus, . . . quorum sensibilium etiam imagines iis simillimas nec jam corporeas cogitatione versamus, memoria tenemus et per ipsas in istorum desideria concitamur, sed sine ulla phantasiarum vel phantasmatum imaginatione ludificatoria mihi esse me idque nosse et amare certissimum est. Dafs Körper existieren, können wir freilich nur glauben; aber dieser Glaube ist notwendig für die Praxis (Confess. VI, 7) und weil das Nicht-

Digitized by Google

glauben in schlimmeren Irrtum führen würde (De civ. Dei XIX, 18: creditque [Civitas Dei] sensibus in rei cuiusque evidentia, quibus per corpus animus utitur, quoniam miserabilius fallitur, qui nunquam putat eis esse credendum). Auch zur Erkenntnis des Willens anderer Menschen bedürfen wir des Glaubens (De fide rerum, quae non vid. 2). Der Glaube ist im allgemeinsten Sinne die Zustimmung zu einem Gedanken (cum assensione cogitare, De praedest. sanct. 5). Was wir erkennen, glauben wir auch; nicht alles aber, was wir glauben, vermögen wir sofort zu erkennen; der Glaube ist der Weg zur Erkenntnis (De div. qu. 83 qu. 48 und 68; De trin. XV, 2; Epist. 120). Bei der Reflexion auf uns selbst finden wir in uns nicht nur die Sinnesempfindungen, sondern auch einen inneren Sinn, welcher sich jene zum Objekt macht (denn wir wissen ja von unseren Sinnesempfindungen, die äufseren Sinne aber können nicht ihr eigenes Empfinden wahrnehmen), endlich die Vernunft, die den inneren Sinn und auch wiederum sich selbst erkennt (De lib. arb. I, 3 ff.). Jedesmal steht dasjenige, was über ein anderes urteilt, über dem Beurteilten; aber über dem Urteilenden steht wiederum das, wonach es urteilt. Die menschliche Vernunft findet über sich etwas Höheres; denn sie ist wandelbar, bald kundig, bald unkundig, bald nach Erkenntnis strebend, bald nicht, bald richtig, bald unrichtig urteilend; die Wahrheit selbst aber, nach der sie urteilt, mufs unwandelbar sein (De lib. arb. II, 6; De vera rel. 54 und 57; De civ. Dei VIII, 6). Findest du deine Natur wandelbar, so gehe über dich selbst hinaus zur ewigen Quelle des Lichtes der Vernunft. Schon wenn du nur erkennst, dafs du zweifelst, so erkennst du wahres; wahr aber ist nichts ohne die Wahrheit. Also läfst sich an der Wahrheit selbst nicht zweifeln (De vera rel. 72 f.).

Der Quell aller Wahrheit aber, die unwandelbare Wahrheit ist Gott. Nichts Höheres als sie kann gedacht werden, weil sie alles wahre Sein umfafst (De vera rel. 57; De trin. VIII, 3). Sie ist identisch mit dem höchsten Gute, durch welches alles andere gut ist (De trin. VIII, 4; quid plura et plura? bonum hoc et bonum illud? tolle hoc et illud et vide ipsum bonum, si potes, ita deum videbis non alio bono bonum, sed bonum omnis boni). Gott ist der ewige Grund aller Form, welcher den Geschöpfen ihre zeitlichen Formen verliehen hat, die absolute Einheit, nach der jedes Endliche strebt, ohne sie ganz zu erreichen, die höchste Schönheit, welche über jede andere Schönheit hinausgeht und jede bedingt („omnis pulchritudinis forma unitas est"), die absolute Weisheit, Seligkeit, Gerechtigkeit, das Sittengesetz usw. (De vera rel. 21 u. ö., De lib. arb. II, 9 ff., De trin. XIV, 21). Durch die veränderliche Kreatur werden wir an die beständige Wahrheit gemahnt (Confess. XI, 10). In Gott sind die Ideen. De div. qu. 46; De ideis 2: sunt namque ideae principales formae quaedam vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeterne ac semper eodem modo se habentes, quae in divina intelligentia continentur; et quum ipsae neque oriantur neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne, quod interire potest et omne, quod oritur et interit. Platon hat darin nicht geirrt, dafs er eine intelligible Welt annahm; so nannte derselbe nämlich die ewige und unveränderliche Vernunft, durch welche Gott die Welt gemacht hat; wollte man diese Lehre nicht annehmen, so müfste man sagen, Gott sei unvernünftig bei der Weltbildung verfahren (Retract. I, 3, 2). In der Einen göttlichen Weisheit sind unermefsliche und unendliche Schätze der intelligiblen Dinge enthalten, in denen alle die unsichtbaren und unveränderlichen vernunftgemäfsen Gründe der Dinge (rationes rerum) liegen, und zwar auch der sichtbaren und veränderlichen Dinge, die durch diese Weisheit geschaffen worden sind (De civ. Dei XI, 10, 3; cf. De div. quaest. 83, qu. 26, 2: singula igitur propriis sunt creata

Digitized by Google

rationibus). Die Keime der Dinge sind in die Urmaterie gelegt. und in der Entwicklung dieser Keime beruht die Ordnung in der Welt — eigentlich die stoische Lehre von dem *λόγοι σπερματικοί*, nur mit platonischer Ideenlehre vermischt. Die Ordnung, ordo, der Welt zeigt sich zunächst in den species, den Gattungen, die sich aber wieder nur in den Einzeldingen, den modi, darstellen können. Schliefslich wird der umgekehrte Weg wieder eingeschlagen, d. h. die Einzeldinge streben zurück zu den Gattungen, und diese wieder zu der allgemeinen Ordnung. Bei dem Körper ist Substanz und Eigenschaft verschieden; auch die Seele wird, wenn sie einst immer weise sein wird, dies doch nur sein durch Partizipation an der unveränderlichen Weisheit selbst, mit der sie nicht identisch ist. Bei den einfachen Wesen aber, die ursprünglich und wahrhaft göttlich sind, ist nicht die Qualität von der Substanz verschieden, da sie eben nicht durch Teilnahme an anderem, sondern an und für sich göttlich oder weise oder glücklich sind (De civ. Dei XI, 10, 3). Ganz so gilt auch von Gott selbst, dafs der Unterschied von Qualität und Substanz, ja der Unterschied der (aristotelischen) Kategorien überhaupt auf ihn keine Anwendung findet. Gott fällt unter keine der Kategorien. De trin. V, 2: ut sic intelligamus Deum, si possumus quantum possumus, sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem, sine situ praesidentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla sui mutatione mutabilia facientem nihilque patientem. Auch die Kategorie der Substanz pafst nicht eigentlich auf Gott, obwohl er im höchsten Sinne ist oder Realität hat. De trin. VII, 10: res ergo mutabiles neque simplices proprie dicuntur substantiae; Deus autem si subsistit, ut substantia proprie dici possit, inest in eo aliquid tamquam in subjecto et non est simplex, — unde manifestum est Deum abusive substantiam vocari, ut nomine usitatiore intelligatur essentia quod vere ac proprie dicitur. Es ist nicht richtig zu sagen, Gott sei Substanz, und die Güte, Wahrheit, Schönheit, Glückseligkeit seien Attribute oder Akzidentien dieser Substanz, sondern er ist Essenz, und diese Essenz fällt mit allem dem, was man als seine Eigenschaften angibt, zusammen, ib. VI, 7: Non est ibi (in deo) aliud beatum esse et aliud magnum esse aut sapientem aut verum aut bonum aut omnino esse (vgl. ib. VII, 5; Soliloq. I, 3 u. 4). Gottes Wesen ist einfach, und es gibt nichts Getrenntes in ihm. Auch das Wissen, Wollen, Handeln, Sein ist in Gott ein und dasselbe. Doch will Augustin dem kirchlichen Sprachgebrauche folgen (ib. II, 35), umsomehr, da doch eine adäquate Gotteserkenntnis und eine adäquate Bezeichnung dem Menschen in diesem irdischen Leben unerreichbar bleibt. De trin. VII, 7: verius enim cogitatur Deus, quam dicitur, et verius est, quam cogitatur. Es ist fraglich, ob irgend eine positive Aussage über ihn im eigentlichen Sinne gelte (De trin. V, 11; cfr. Conf. XI, 26); wir wissen mit Bestimmtheit nur, was er nicht sei (De ord. II, 44 u. 47); doch liegt auch schon ein beträchtlicher Gewinn in der Verneinung des Irrtums (De trin. VIII, 3). Kennten wir Gott überhaupt nicht, so könnten wir ihn nicht anrufen und lieben (De trin. VIII, 12; Confess. I, 1; VII, 16). Gott ist, wie schon die Platoniker richtig erkannt haben, das Prinzip des Seins und Erkennens und die Richtschnur des Lebens (Conf. VII, 16: De civ. Dei VIII, 4). Er ist das Licht, in welchem wir das Intelligible sehen, das Licht der ewigen Vernunft, wir erkennen in ihm (Conf. X, 65; XII, 35; De trin. XII, 24).

Gott ist der Dreieinige. Augustin bekennt seinen Glauben an die Trinität in dem athanasianisch-kirchlichen Sinne und sucht den Begriff derselben durch verschiedene Analogien dem Verständnis näherzubringen. De civ. Dei XI, 24: credimus et tenemus et fideliter praedicamus quod Pater genuerit Verbum. hoc est Sapientiam, per quam facta sunt omnia, unigenitum Filium, unus unum,

Digitized by Google

aeternus coaeternum, summe bonus aequaliter bonum, et quod Spiritus sanctus simul et Patris et Filii sit Spiritus et ipsi consubstantialis et coaeternus ambobus, atque hoc totum et Trinitas sit propter proprietatem personarum et unus Deus propter inseparabilem divinitatem, sicut unus omnipotens propter inseparabilem omnipotentiam, ita tamen, ut etiam quum de singulis quaeritur, unusquisque eorum et Deus et omnipotens esse respondeatur, quum vero de omnibus simul, non tres dii vel tres omnipotentes, sed unus Deus omnipotens; tanta ibi est in tribus inseparabilis unitas, quae sic se voluit praedicari. Augustin will nicht (wie Gregor von Nyssa mit Basilius und anderen), dafs das Verhältnis der drei göttlichen Personen oder Hypostasen zu der Einheit des göttlichen Wesens gleich dem der endlichen Individuen zu ihrem Allgemeinen aufgefafst (also dem des Petrus, Paulus und Barnabas zu dem Wesen des Menschen analog gedacht) werde; bei der Gottheit realisiert sich die Substanz voll und ganz in jeder der drei Personen (De trin. VII, 11). Zwar weist Augustin entschieden die Ketzerei der Sabellianer ab, welche mit der Einheit des Wesens zugleich auch die Einheit der Person Gottes behaupten; die Analogien aber, deren er selbst sich bedient, sind von den Momenten der individuellen Existenz entnommen, wie namentlich die des Seins, Lebens und Erkennens in uns (De lib. arb II, 7), oder die später von ihm bevorzugte Analogie unseres Seins, Wissens und Liebens (Confess. XIII, 11; De trin. IX, 4; De div. Dei XI, 26), oder die des Gedächtnisses, Gedankens und Willens, oder innerhalb der Vernunft die des Bewufstseins der Ewigkeit, der Weisheit und der Liebe zur Seligkeit (De trin. XI, 16; XV, 5ff.), oder wenn er in allen geschaffenen Dingen ein Bild der Trinität findet, indem sie alle das Sein überhaupt, ihr besonderes Sein und die geordnete Verbindung jenes Allgemeinen mit diesem Besonderen in sich vereinigen (De vera rel. 13: esse, species, ordo; vgl. De trin. XI, 18: mensura, numerus, pondus). Auch die Analogie von amans et quod amatur et amor kommt vor. Von der Trinität erscheint, soweit es sich mit deren Würde verträgt, die Spur in allen Kreaturen (De trin. VI, 10).

Gott ist das höchste Sein (summa essentia), er ist im vollsten Sinne (summe est) und ist daher unveränderlich (immutabilis); den Dingen, die er aus nichts erschaffen hat, hat er das Sein gegeben, aber nicht das höchste Sein, welches nur ihm selbst zukommt, sondern den einen ein volleres, den anderen ein geringeres; er hat die Naturen der Wesen stufenmäfsig geordnet (naturas essentiarum gradibus ordinavit, De civ. Dei XII, 2). Ihm ist kein Wesen entgegengesetzt; nur das Nichtsein bildet zu ihm den Gegensatz und das aus dem Nichtsein herfliefsende Böse (De civ. Dei XII, 2f.). Der gute Gott hat mit absoluter Willensfreiheit, keiner Notwendigkeit unterworfen, die Welt geschaffen, um Gutes zu machen (De civ. Dei XI, 21ff.). Die Welt zeugt durch ihre Ordnung und Schönheit für ihre Erschaffung durch Gott (ib. XI, 4). Gott hat sie nicht aus seinem Wesen gezeugt, denn dann würde sie Gott gleich sein, sondern aus dem Nichts geschaffen (De civ. Dei XIV, 11; Confess. XII, 7), und aus dieser Negation, dem Nihil, stammt das Veränderliche in der Welt (De civ. Dei XII, 2). Wenn auch dieses Nichts nicht gleich dem μὴ ὄν, der Materie, ist, so scheint es doch bisweilen bei Augustin als eine Macht angenommen zu werden, die sich mit der operatio divina verbindet, um die veränderliche Welt entstehen zu lassen. In dieser Verbindung ist das Esse vermindert; die Welt hat das minus esse gegenüber dem summe esse. Als substantia creatrix ist Gott ubique diffusus. Die Welterhaltung ist eine fortgehende Schöpfung. Zöge Gott seine schaffende Macht von der Welt zurück, so würde sie sofort in das Nichts wiederum übergehen (De civ. Dei XII, 25). Sein Schaffen ist nicht ein ewiges; denn die Welt mufs als das Endliche begrenzt in der Zeit wie im Raume sein; man darf aber nicht vor


Digitized by Google

ihr unbegrenzte Zeiten und nicht neben ihr unendliche Räume denken; denn Zeit und Raum existieren nicht aufser der Welt, sondern nur in und mit ihr. Die Zeit ist das Mafs der Bewegung; im Ewigen aber gibt es keine Bewegung oder Veränderung. Die Welt ist also vielmehr zugleich mit der Zeit, als in der Zeit geschaffen worden (De civ. Dei XI, 6: si recte discernuntur aeternitas et tempus, quod tempus sine aliqua mobili mutabilitate non est, in aeternitate autem nulla mutatio est, quis non videat, quod tempora non fuissent, nisi creatura fieret, quae aliquid aliqua motione mutaret?). Gottes Entschlufs zur Weltbildung aber ist ein ewiger (De civ. Dei XI, 4ff.). Die Welt ist nicht einfach, wie das Ewige, sondern mannigfach, aber doch einheitlich; viele Welten anzunehmen, ist ein leeres Spiel der Einbildungskraft (De ord. I, 3; De civ. Dei XV, 5).

In der Ordnung des Universums durfte auch das Geringste nicht fehlen (De civ. Dei XII, 4). Wir dürfen nicht den Mafsstab unseres Nutzens anlegen, nicht für schlecht halten, was uns schadet, sondern müssen ein jedes Objekt nach seiner eigenen Natur beurteilen; jedes hat sein Mafs, seine Form und eine gewisse Harmonie in sich selbst. Gott ist in Betracht aller Wesen zu loben (ib. 4f.), alles Sein ist als solches gut (De vera rel. 21: in quantum est, quidquid est, bonum est). Auch die Materie hat in der Ordnung des Ganzen ihre Stelle; sie ist von Gott geschaffen; ihre Güte ist ihre Gestaltbarkeit; der Leib ist nicht ein Kerker der Seele (De vera rel. 36).

Die sichtbare Welt gipfelt im Menschen. Er ist der Mikrokosmus, der die wesentlichen Eigenschaften des Tieres, der Pflanze, des leblosen Körpers in sich schliefst. Jedoch hat er auch Vernunft und verbindet so die materielle Welt mit der geistigen. Die Seele ist eine immaterielle, vom Leibe wesentlich verschiedene Substanz. Sie findet in sich nur Funktionen wie Denken, Erkennen, Wollen, sich Erinnern, nichts Materielles (De trin. X, 13). Sie ist eine Substanz oder ein Subjekt, nicht eine blofse Eigenschaft des Leibes (ibid. 15). Sie empfindet eine jede Affektion des Leibes da, wo dieselbe stattfindet, ohne sich erst dorthin zu bewegen; sie ist also in dem Körper ganz und auch ganz in jedem Teile desselben gegenwärtig; das Körperliche dagegen ist mit jedem seiner Teile nur an Einem Orte (Ep. 166 ad Hier. 4; contra ep. Man. c. 16). Augustin unterscheidet in der Seele namentlich memoria, intellectus und voluntas; die voluntas ist in allen Affekten (De civ. Dei XIV, 6: voluntas est quippe in omnibus, immo omnes nihil aliud quam voluntates sunt). Das Verhältnis der memoria, des intellectus und der voluntas zu der Seele soll nicht wie das der Farbe oder Figur zu dem Körper, oder überhaupt der Akzidentien zu dem Substrat gedacht werden, denn diese können ihr Substrat (subjectum, *ὑποκείμενον*) nicht überschreiten; die Figur oder Farbe kann nicht Figur oder Farbe eines andern Körpers sein, der Geist (mens) aber kann durch die Liebe sich und auch anderes lieben, durch die Erkenntnis sich und auch anderes erkennen, sie teilen demgemäfs die Substantialität mit dem Geist selbst (De trin. IX, 4), obschon derselbe die memoria, intelligentia und dilectio nicht ist, sondern hat (ib. XV, 22). Alle jene Funktionen können sich auch auf sich selbst wenden, der Verstand sich selbst erkennen, das Gedächtnis dessen gedenken, dafs wir ein Gedächtnis besitzen, der freie Wille die Willensfreiheit anwenden oder nicht (De lib. arbitr. II, 19). — So weit Augustin polemisch gegen die Manichäer vorgeht, spricht er sich für die Dichotomie im Menschen aus, will er aber streng wissenschaftlich verfahren, so huldigt er der Dreiteilung in Leib, Seele, Geist. — Die Unsterblichkeit der Seele folgt philosophisch aus ihrem Teilhaben an der unveränderlichen Wahrheit, aus ihrem wesentlichen Vereintsein mit der ewigen Vernunft und mit dem Leben (Solil. II, 2ff.; De imm. an. 1ff.); die Sünde raubt ihr nicht das Leben, obwohl das selige

Digitized by Google

Leben (De civ. Dei VI, 12). Doch begründet nur der Glaube die Hoffnung auf die wahre Unsterblichkeit, das ewige Leben in Gott (De trin. XIII, 12). (Vgl. unter Platons Argumenten besonders das in der Rep. X, p. 609 und das letzte im Phädon, Grdr. I, § 42, 9. Aufl., S. 201 f.).

Die Ursache des Bösen ist der Wille, der sich von dem Höheren zu dem Niedern abwendet, der Hochmut solcher Engel und Menschen, die sich von Gott abwandten, der das absolute Sein hat, zu sich selbst, die doch nur ein beschränktes Sein haben (Enchirid. 23: nequaquam dubitare debemus, rerum quae ad nos pertinent, bonarum causam non esse nisi bonitatem dei, malarum vero ab immutabili bono deficientem boni mutabilis voluntatem, prius angeli, hominis postea). Nicht als ob das Niedere als solches böse wäre; aber die Abwendung von dem Höheren zu ihm hin ist böse. Der böse Wille bewirkt das Böse, wird aber nicht selbst durch irgend eine positive Ursache bewirkt; er hat keine causa efficiens, sondern nur eine causa deficiens (De civ. Dei XII, 6 ff.). Das Böse ist keine Substanz oder Natur (Wesen), sondern eine Schädigung der Natur (des Wesens) und des Guten, ein defectus, eine privatio boni, amissio boni, eine Verletzung der Integrität, der Schönheit, des Heils, der Tugend; wo nichts Gutes verletzt wird, ist kein Böses. Esse vitium et non nocere non potest. Also kann das Böse nur dem Guten anhaften, und zwar nicht dem unveränderlichen, sondern dem veränderlichen Guten. Es kann ein unbedingt Gutes, aber nicht ein unbedingt Böses geben (De civ. Dei XI, 22; XII, 3). Hierin liegt das Hauptargument gegen den Manichäismus, der das Böse für gleich ursprünglich mit dem Guten und für ein zweites Wesen neben jenem annimmt. Auch das Böse trübt nicht die Ordnung und Schönheit des Universums: es vermag sich den Gesetzen Gottes nicht ganz zu entziehen; es bleibt nicht unbestraft, die Strafe aber, von der es getroffen wird, ist nur Betätigung der Gerechtigkeit; wie ein Gemälde mit schwarzer Farbe an rechter Stelle, so ist die Gesamtheit der Dinge für den, der sie zu überschauen vermöchte, auch mit Einschlufs der Sünden schön, obschon diese, wenn sie für sich allein betrachtet werden, ihre Mifsgestalt schändet (De civ. Dei XI, 22; XII, 3; vgl. De vera rel. 44: et est pulchritudo universae creaturae per haec tria inculpabilis, damnationem peccatorum, exercitationem justorum, perfectionem beatorum). Gott hätte diejenigen Engel und Menschen, von denen er vorauswufste, dafs sie schlecht sein würden, nicht geschaffen, wenn er nicht auch gewufst hätte, wie sie dem Guten zum Nutzen gereichen würden, so dafs das Ganze der Welt wie ein schönes Lied aus Gegensätzen besteht: contrariorum oppositione saeculi pulchritudo componitur (De civ. Dei XI, 18). Er hätte das Böse überhaupt nicht zuzulassen brauchen; aber es schien ihm besser, dafs aus dem Bösen Gutes entstehe, als dem Bösen gar keinen Raum zu geben. Augustin legt diesen Betrachtungen ein solches Gewicht bei, dafs er nicht, wie Origenes und Gregor von Nyssa und andere, einer allgemeinen *ἀποκατάστασις* zur Theodicee zu bedürfen glaubt.

Gott hat zuerst die Engel geschaffen, von denen ein Teil gut geblieben, der andere böse geworden ist, dann die sichtbare Welt und den Menschen; die Engel sind das Licht, das Gott zuerst schuf (De civ. Dei XI, 9). Von Einem Menschen, den Gott als den ersten schuf, hat das Menschengeschlecht seinen Anfang genommen (ib. XII, 9). Nicht nur diejenigen irren, welche (wie Apuleius) dafür halten, die Welt und Menschen seien immer gewesen, sondern auch die, welche, auf unglaubhafte Schriften gestützt, viele Tausende von Jahren für geschichtlich konstatiert halten, da doch aus der heiligen Schrift hervorgeht, dafs noch nicht sechstausend Jahre seit der Erschaffung des Menschen verflossen sind

Digitized by Google

(ib. XII, 10). Die Kürze dieses Zeitraums kann denselben nicht unglaubwürdig machen; denn wäre auch eine unaussprechliche Zahl von Jahrtausenden seit der Menschenschöpfung verflossen, so würde dieselbe doch gegen die rückwärts liegende Ewigkeit, während welcher Gott den Menschen nicht geschaffen hätte, ebensowohl, wie jene sechstausend Jahre verschwinden, gleich einem Tropfen gegen den Ozean oder vielmehr noch in unvergleichlich höherem Maſse (ib. XII, 12). Ganz verwerflich ist die (stoische) Meinung, daſs nach dem Weltuntergang die Welt sich so, wie sie früher war, erneuere, und alle Ereignisse wiederkehren; nur einmal ist Christus gestorben und wird nicht wieder in den Tod gehen, und wir werden einst auf ewig bei Gott sein (ib. XII, 13 ff.).

In dem ersten Menschen lag schon, obzwar nicht sichtbar, doch nach Gottes Vorherwissen, der Ursprung zweier menschlichen Gemeinschaften, gleichsam zweier Staaten, des weltlichen Staates und des Gottesstaates; denn aus ihm sollten die Menschen werden, von denen die einen mit den bösen Engeln in der Bestrafung, die anderen mit den guten in der Belohnung vereint werden sollten, nach dem verborgenen, aber doch gerechten Ratschluſs Gottes, dessen Gnade nicht ungerecht, dessen Gerechtigkeit nicht grausam sein kann (De civ. Dei XII, 27). Durch den Sündenfall, der in dem Ungehorsam gegen das göttliche Gebot lag, verfiel der Mensch dem Tode als der gerechten Strafe (ib. XIII, 1). Es gibt aber einen zweifachen Tod: den des Leibes, wenn die Seele ihn verläſst, und den der Seele, wenn Gott sie verläſst; der letztere ist nicht ein Aufhören des Bestehens und Lebens überhaupt, wohl aber des Lebens aus Gott. Auch der erste Tod ist an sich ein Übel, gereicht aber den Guten zum Heil; der zweite Tod, der das summum malum ist, trifft nur die Bösen. Auch der Leib wird auferstehen, der der Gerechten in verklärter Gestalt, edler, als der der ersten Menschen vor der Sünde war, der der Ungerechten aber zur ewigen Pein (ib. XIII, 2 ff.). Da Adam Gott verlassen hatte, war er von Gott verlassen, und der Tod in jeglichem Sinne war die ihm angedrohte Strafe (ib. XIII, 12; 15). Freiwillig depraviert und mit Recht verdammt, erzeugte er Depravierte und Verdammte; denn wir alle waren in ihm, als wir alle noch er allein waren; es war uns noch nicht die Form angeschaffen und zugeteilt, durch die wir als Individuen leben, aber es war schon in ihm die natura seminalis, aus der wir hervorgehen sollten, und da diese durch die Sünde befleckt, dem Tode anheimgegeben und mit Recht verdammt war, so übertrug sich auf die Nachkommen die gleiche Beschaffenheit. Durch den übeln Gebrauch des freien Willens ist die Reihe dieses Unheils entstanden, die das in der Wurzel verdorbene Menschengeschlecht durch eine Folge von Leiden bis zu dem ewigen Tode hinführt, nur mit Ausnahme derer, die durch Gottes Gnade erlöst worden (ib. XIII, 14; cf. XXI, 12: hinc est universa generis humani massa damnata, quoniam qui hoc primitus admisit, cum ea quae in illo fuerat radicata sua stirpe punitus est, ut nullus ab hoc justo debitoque supplicio nisi misericordia et indebita gratia liberetur). Diese Sätze scheinen in betreff der Entstehung der menschlichen Seelen den Generatianismus oder Traducianismus zu involvieren, zu dem in der Tat Augustin wegen des Dogmas von der Erbsünde sich hinneigt; doch hat er sich nicht unbedingt für ihn entschieden, nur die Präexistenzlehre als irrtümlich abgewiesen und mit ihr zugleich auch die früher von ihm angenommene platonische Lehre von dem Lernen als einer Wiedererinnerung (De quant. an. 20) verworfen, den Creatianismus aber, der jede Seele durch einen besonderen Schöpfungsakt Gottes entstehen läſst, nicht miſsbilligt. Jedoch erheben sich gegen diesen auch Schwierigkeiten, da die Seelen, wie sie täglich von Gott geschaffen werden, doch gut sein müssen. So ist Augustin beim Zweifel stehen geblieben (Retr. I, 1, 3 ff.; cf. De trin. XII, 15). Adam

Digitized by Google

sündigte nicht aus blofs sinnlicher Lust, sondern wie die Engel aus Stolz (ibid. XIV, 3; 13). Die durch die Erbsünde verdorbene Natur kann nur der Urheber derselben wiederherstellen (XIV, 11). Zu diesem Zwecke ist Christus erschienen. Im Hinblick auf die Erlösung liefs Gott die Versuchung und den Fall der ersten Menschen zu, obschon es in seiner Macht stand, zu bewirken, dafs weder ein Engel noch ein Mensch sündigte; aber er wollte dies ihrer Selbstentscheidung nicht entziehen, um zu zeigen, wieviel Übel ihr Stolz, wieviel Gutes seine Gnade vermöge (XIV, 21). Der freiwillige Dienst ist der bessere; unsere Aufgabe ist: servire liberaliter Deo.

Die Freiheit des Willens ist nur durch die Gnade und in ihr. Die erste Willensfreiheit, die Freiheit Adams, war das posse non peccare, die höchste aber, die der Seligen, wird sein das non posse peccare (De corr. et grat. 33). Die Erbsünde bringt den Menschen in den Stand des non posse non peccare. Durch die Gnade wird der gute Wille bereitet, er folgt ihr als Diener. Gewifs ist, dafs wir handeln, wenn wir handeln, aber dafs wir glauben, wollen und vollbringen, bewirkt Gott durch die Mitteilung der wirksamen Kräfte an uns. Nichts Gutes tut der Mensch, welches nicht Gott so wirkt, dafs es der Mensch wirkt. Gott selbst ist unsere Macht (potestas nostra ipse est, Solil. II, 1; cf. De gratia Christi 26 u. ö.). Die Lehre des Pelagius (welcher nach Aug. De praedest. sanct. c. 10 sagt: „praesciebat Deus, qui futuri essent sancti et immaculati per liberae voluntatis arbitrium et ideo eos ante mundi constitutionem in ipsa sua praescientia, qua tales futuros esse praescivit, eligit") verkennt die Bedingtheit dieser Selbstentscheidung durch die unwiderstehliche Gnade Gottes und ist nicht im Einklang mit der heiligen Schrift. Vgl. aufser der oben (S. 121) erwähnten Schrift von Wiggers insbesondere noch J. L. Jacobi, Die Lehre des Pelagius, Leipzig 1842; Friedr. Wörter, Der Pelagianismus nach seinem Ursprung und seiner Lehre, Freib. i. Br. 1866; F. Klasen, Die innere Entwicklung des Pelagianismus, 1882, auch eine Reihe von Artikeln von B. B. Warfield, Augustin and the Pelagian controversy, in The Christian Litterature, 14 und 15. Augustins letzte Schriften: De praedestinatione sanctorum und De dono perseverantiae sind gegen den Semipelagianismus, besonders des Cassianus, gerichtet, welcher zugab, dafs der Mensch nichts Gutes ohne die Gnade vollenden könne, aber doch den Anfang im Guten, den Gottes Gnade zur Vollendung führe, dem freien Willen des Menschen selbst anheimgab und nicht zugeben mochte, dafs Gott nur einen Teil des Menschengeschlechtes retten wolle, und Christus nur für die Auserwählten gestorben sei. (Cassiani opp. ex rec. M. Petschenig, Corp. scriptor. ecclesiasticor. latinor. T. I., Wien 1888; A. Hoch, Lehren des Cassianus von Natur und Gnade, Freib. i. Br. 1894). Augustin hält dagegen an der allbestimmenden, vorausgehenden, auch den Anfang des Guten im Menschen bedingenden Gnade fest, huldigt also entschieden der Lehre von der Prädestination und schliefst den freien Willen im Menschen aus. Hieronymus (über den u. a. Otto Zöckler, Gotha 1865, und A. Thierry, St. Jérome, La société chrétienne à Rome etc., Paris 1867, Aem. Luebeck, Hieronymus quos noverit scriptores et ex quibus hauserit, Leipzig 1872, handeln) sagt in dem 415 verfafsten Dialogus contra Pelagianos: der Mensch kann sich zum Guten oder Bösen bestimmen, aber nur unter dem Beistand der Gnade das Gute vollbringen.

Indem von Anfang an Gottes Gnade einen Teil der Menschen dem allgemeinen Verderben entzog, entstand neben den irdischen Staaten der Gottesstaat (De civ. Dei XIV, 28). Von diesen beiden Gemeinschaften ist die eine prädestiniert, ewig mit Gott zu herrschen, die andere, ewige Strafe zu leiden mit

Digitized by Google

dem Teufel (ib. XV, 1). Die ganze Zeit, in welcher die Menschen leben, ist die Entwicklung (excursus) jener beiden Staaten (ib. XV, 1). Augustin unterscheidet bald drei, bald sechs Perioden. Die Menschen lebten zuerst noch ohne Gesetz, und es bestand noch kein Kampf mit der Lust dieser Welt, dann unter dem Gesetz, da sie kämpften und besiegt wurden, endlich in der Zeit der Gnade, da sie kämpfen und siegen. Von den sechs Perioden aber geht die erste von Adam bis Noah; Kain und Abel sind die ersten Repräsentanten der beiden Staaten: sie endigt mit der Sintflut, gleich wie bei den einzelnen Menschen das Alter der Kindheit durch Vergessenheit begraben wird. Die zweite Periode aber geht von Noah bis Abraham, sie ist dem Knabenalter zu vergleichen; zur Strafe der Hoffart der Menschen erfolgte die Sprachverwirrung bei dem Turmbau zu Babel, nur das Volk Gottes hat die erste Sprache bewahrt. Die dritte Periode reicht von Abraham bis David, sie ist das Jünglingsalter der Menschheit; das Gesetz wird gegeben, aber es ertönen auch schon deutlicher die göttlichen Verheifsungen. Die vierte Periode, die des Mannesalters der Menschheit, reicht von David bis zur babylonischen Gefangenschaft, es ist die Zeit der Könige und Propheten. Die fünfte Periode reicht von der babylonischen Gefangenschaft bis auf Christus; die Prophetie hörte auf, und die tiefste Erniedrigung Israels begann genau zu der Zeit, als es nach der Wiedererbauung des Tempels und der Befreiung aus der babylonischen Gefangenschaft auf einen besseren Zustand gehofft hatte. Die sechste Periode beginnt mit Christus und schliefst mit der irdischen Geschichte überhaupt; sie ist die Zeit der Gnade, des Kampfes und des Sieges der Gläubigen und schliefst ab mit dem Eintritt des ewigen Sabbats, da der Kampf in die Ruhe, die Zeit in die Ewigkeit verschlungen sein wird, die Genossen der Gottesstadt der ewigen Seligkeit sich erfreuen, und die Stadt dieser Welt der ewigen Verdammnis anheimfällt, so dafs die Geschichte mit einer Scheidung schliefst, die unauflösbar und ewig und unwiderruflich ist. Bei dieser Geschichtsphilosophie hat Augustin die Geschichte der Israeliten zugrunde gelegt und nach ihren Perioden die der Weltgeschichte überhaupt bestimmt. Von den übrigen Völkern berücksichtigt er vorzugsweise neben den orientalischen das griechische, bei welchem Könige schon vor der Zeit des Josua den Kultus falscher Götter einführten und Dichter teils ausgezeichnete Menschen und Herrscher, teils Naturobjekte vergötterten, und das römische, welches um die Zeit des Untergangs des assyrischen entstand, da in Israel die Propheten lebten. Rom ist das abendländische Babylon, schon in seiner Entstehung durch Brudermord befleckt, allmählich durch Herrschsucht und Habgier und durch scheinbare Tugenden, die vielmehr Laster waren (XIX, 25; vgl. V, 13—30), zu einer unnatürlichen, riesenhaften Gröfse angewachsen; zur Zeit seiner Herrschaft über die Völker sollte Christus geboren werden, in welchem die dem Volke Israel gewordenen Weissagungen ihre Erfüllung finden und alle Geschlechter der Menschen gesegnet werden (De civ. Dei XV ff.). — Wenn Augustin so ein sittlich-religiöses Reich in der Geschichte nach christlicher Anschauung sich verwirklichen läfst, so geht er damit über die neuplatonische Lehre, die nur einen begrifflichen, geschichtslosen Weltprozefs kennt, wesentlich hinaus und kommt mit seinen eigenen sonstigen, dem Neuplatonismus sehr verwandten Ansichten in Widerspruch.

In sieben Stufen läfst Augustin auch die einzelne Seele zu Gott gelangen; doch hat er diesen Gedanken nur in seiner früheren Zeit durchgeführt. Er bestimmt die Stufen so, dafs er von der aristotelischen Doktrin ausgeht, aber (analog der neuplatonischen Lehre von den höheren Tugenden) neue Stufen anfügt. Die Stufen sind: 1) die vegetativen Kräfte, 2) die animalischen (mit Einschlufs des Gedächtnisses und der Einbildungskraft), 3) die rationale Kraft, auf

Digitized by Google

der die Ausbildung der Künste und Wissenschaften beruht, 4) die Tugend als Reinigung der Seele durch den Kampf gegen die sinnliche Lust und durch den Glauben an Gott, 5) die Sicherheit im Guten, 6) das Gelangen zu Gott, 7) die ewige Anschauung Gottes (De quant. an. 72 ff.). Das höchste, das unendliche Gut ist Gott selbst, und die höchste Glückseligkeit des Menschen besteht in der ewigen Anschauung und Liebe Gottes. Wir sind nach Gott geschaffen, und unser Herz ist unruhig, bis es in Gott ruht. Freilich wird diese Glückseligkeit in diesem Leben nicht erlangt, und das ethische Ziel fällt demnach in das Jenseits. In der Anschauung Gottes gewinnen wir die vollkommene Ähnlichkeit mit Gott, wodurch wir zwar nicht Götter, nicht Gott selbst gleich werden, aber doch sein Bild in uns hergestellt wird (De trin. XIII, 12, XIV, 24. Von Wert ist nur das Handeln, durch welches sich der Glaube betätigt; deshalb sind auch die Tugenden des Nicht-Christen viel mehr Laster als Tugenden (De civ. Dei XIX, 25).

Augustin bekämpft entschieden und häufig die Ansicht, dafs alle Strafen blofs zur Reinigung der Bestraften dienen sollen; sie sind erforderlich als Beweis der göttlichen Gerechtigkeit. Würden alle ewig bestraft, so würde dies nicht ungerecht sein; da aber auch die göttliche Barmherzigkeit sich bekunden mufs, so wird ein Teil gerettet, jedoch nur der kleinere; der weit gröfsere bleibt in der Strafe, damit gezeigt werde, was allen gebührte (De civ. Dei XXI, 12). Kein Mensch von gesundem Glauben kann sagen, dafs selbst die bösen Engel durch Gottes Erbarmung gerettet werden müfsten, weshalb auch die Kirche nicht für sie betet; wer aber aus unzeitigem Mitleid die Rettung aller Menschen annehmen möchte, müfste aus dem gleichen Grunde auch die der bösen Engel annehmen; die Kirche bittet zwar für alle Menschen, aber nur darum, weil sie von keinem einzelnen mit Sicherheit weifs, ob Gott ihn zum Heil oder zur Verdammnis bestimmt hat, und weil noch die Zeit erfolgreicher Reue vorhanden ist; wüfste sie gewifs, welche diejenigen seien, die „praedestinati sunt in aeternum ignem ire cum diabolo“, so würde sie für diese ebensowenig beten, wie sie Gott um Errettung des Teufels anfleht (De civ. Dei XXI, 24). Demgemäfs hält Augustin den Dualismus zwischen Gutem und Bösem hinsichtlich des Endes der Weltentwicklung ebenso entschieden fest, wie er denselben gegenüber dem Manichäismus hinsichtlich des ewigen Prinzips aller Wesen bekämpft und durch den Gedanken der Stufenordnung aufhebt.

Die Schriften Augustins waren Jahrhunderte lang eine Hauptquelle für die christliche Philosophie und Theologie; die Geschichte der Dogmen war vielfach durch ihn bestimmt, und häufig knüpften die grofsen dogmatischen Differenzen in der christlichen Kirche an seine Lehre an. In Augustin waren, wie das bei geistig hoch angelegten, mächtigen Persönlichkeiten häufig der Fall ist, widerstrebende Elemente miteinander verbunden, die sich später wieder frei machten und in ihrer Entwicklung sich auf Augustin als ihren Vertreter berufen konnten. Unter den grofsen Philosophen der neueren Zeit finden sich namentlich bei Descartes viel augustinische Elemente, vor allem der Ausgang vom Bewufstsein, der aber ebensowenig Descartes wie Augustin mit einer objektiven Metaphysik brechen liefs.

§ 17. Die Philosophie in der christlichen Kirche im Orient beruht in der späteren patristischen Zeit auf der Verknüpfung platonischer und neuplatonischer und zum Teil auch aristotelischer Gedanken mit der christlichen Dogmatik. Synesius aus Kyrene, geb. wahrscheinlich

Digitized by Google

zwischen 365 und 370, gegen 430 gest., hielt als christlicher Priester und Bischof an den wesentlichen Grundgedanken des Neuplatonismus fest und betrachtete das davon Abweichende im christlichen Dogma als eine heilige Allegorie. Nemesius, Bischof von Emesa in Phönizien, wahrscheinlich ein jüngerer Zeitgenosse des Synesius, fufst in seiner Schrift: Über die Natur der Seele, gleichfalls vorzugsweise auf der platonischen und zum Teil auch aristotelischen Doktrin, lehrt die Präexistenz der menschlichen Seele und die ewige Fortdauer der Welt, verwirft jedoch andere platonische Lehren. Er verteidigt die Annahme der Willensfreiheit gegen den Fatalismus. Aeneas von Gaza dagegen bestreitet in seinem um 487 verfafsten Dialog „Theophrastus“ die Lehre der Präexistenz der menschlichen Seele und auch die der Ewigkeit der Welt. Die letztere Annahme bekämpfen im sechsten Jahrhundert namentlich auch der Bischof von Mitylene Zacharias Scholasticus und der Kommentator des Aristoteles Johannes Philoponus aus Alexandrien, welcher letztere, indem er die aristotelische Lehre, dafs die substantielle Existenz im vollsten Sinne den Individuen zukomme, auf das Dogma der Trinität anwandte, der Anschuldigung des Tritheismus verfiel.

Als letzter Apologet des christlichen Altertums mufs angesehen werden Theodoret, Bischof von Kyros in Syrien, gest. 457, der in seiner Schrift: De curandis Graecorum affectionibus vielfach von dem Alexandriner Clemens und von Eusebius abhängig ist.

Der Zeit, da neuplatonische Ansichten sich nur im Gewande des Christentums Eingang versprechen durften, wahrscheinlich dem Ende des fünften Jahrhunderts, gehören die Schriften an, die ihr Verfasser als das Werk des Areopagiten Dionysius von Athen, eines unmittelbaren Apostelschülers, bezeichnet hat. An die in diesen Schriften enthaltene Spekulation schliefst sich grofsenteils Maximus der Bekenner an (580—662), ein tiefsinniger mystischer Theolog. Der im achten Jahrhundert lebende Johannes von Damascus gibt in seiner Schrift „Quelle der Erkenntnis“ eine kurze Darstellung der (aristotelischen) Ontologie, dann eine Bekämpfung der Häresien, endlich eine ausführliche systematische Darstellung der orthodoxen Glaubenslehre; in dem ganzen Werke will Johannes nach seiner ausdrücklichen Erklärung nichts Eigenes vorbringen, sondern nur das, was von heiligen und gelehrten Männern gesagt wurde, zusammenfassen und vortragen; er arbeitet demgemäfs nicht selbst an der Fortbildung der Lehre, die ihm als im wesentlichen abgeschlossen gilt, sondern stellt nur die Gedanken seiner Vorgänger ordnend zusammen, wobei ihm die Philosophie und insbesondere die Logik und die Ontologie als Werkzeug der Theologie dient, so dafs bereits das scholastische Prinzip bei ihm zur Geltung gelangt.

Digitized by Google

Des Synesius Werke sind von Turnebus, Paris 1553, von Dionysius Petavius, Paris 1612, 1631, 1633 herausgegeben worden, einzelne seiner Schriften öfters, insbesondere von Krabinger das Calvitii encomium (zugleich deutsch), Stuttg. 1834, und Die ägypt. Erz. über die Vorsehung (zugleich deutsch), Sulzbach 1835, Die Hymnen von Grégoire und Collombat, Lyon 1836, und von J. Flach, Tübing. 1875, auch in dem 15. Bande der Sylloge poëtarum gr. von J. F. Boissonade, Par. 1823—1832; längere Übersetzungsproben aus den Hymnen s. b. Rixner, Handb. d. Gesch. d. Philos., Bd. I, S. 98 ff. Über Synesius handeln namentlich Aem. Th. Clausen, De Synesio philosopho, Libyae Pentapoleos metropolita, Kopenh. 1831. Thilo, Comm. in Synes. hymnum sec., zwei Universitätsprogramme, Halle 1842 u. 1843. Bernh. Kolbe, Der Bischof Synesius von Cyrene, Berl. 1850. H. Druon, Études sur la vie et les œuvres de Synesius, Par. 1859. Franz Xaver Kraus, Observationes criticae in Syn. Cyr. epistulas, Solisb. 1863, Studien über Syn. von Kyrene, in: Theol. Quartalschr., Jahrg. 1865, Heft 3, S. 381 bis 448, Heft 4, S. 537—600 und 1866, Heft 1, S. 85—129. Ern. Malignas, Essai sur la vie et les idées philos. et relig. de Synesius évêque de Ptolémaïs, Strasb. 1867. Rich. Volkmann, Syn. von Cyrene, eine biograph. Charakteristik aus den letzten Zeiten des untergeh. Hellenismus, Berl. 1869. G. Sievers, Synes. v. Cyr., in: Studien z. Gesch. d. römisch. Kaiser, Berl. 1870. *Ὁ Συνέσιος πλωτινίζων — ὑπὸ Φιλαρέτου Βαφείδου,* Leipz. Dokt.-Diss., *ἐν Κωνσταντινουπόλει,* 1875. Ed. Reinh. Schneider, De vita Synesii philosophi atque episcopi, Leipz. Dokt.-Diss., Grimma 1876. Eine biographische und literarische Einleitung s. auch in der französischen Übersetzung der Werke des Synesius von H. Druon, Par. 1878. A. Gardner, S. of C. philosopher and bishop, Lond. 1886. Eug. Gaiser, Des Synesius v. C. ägyptische Erzählungen od. üb. d. Vorsehung, Darstell. des Gedankeninhalts dieser Schrift u. ihr. Bedeut. f. d. Philos. des S., Wolfenb. 1886. W. Fritz, Die Briefe des S. v. K. E. Beitrag zur Gesch. des Attizismus im IV. u. V. Jahrh., Diss., Münch. 1898. J. R. Asmus, S. u. Dio Chrysostomus, Byzant. Ztschr., 1900, S. 85—151. A. J. Kleffner, S. v. C., der Philosoph u. Dichter, Paderborn 1901. Hugo Koch, S. v. C. bei s. Wahl u. Weihe zum Bischof, Hist. Jahrb. d. Görresgesellsch., 1902, S. 751—774.

Nemesii *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου* pr. ed. graec. et lat. a Nicasio Ellebodio, Antv. 1865; ed. J. Fell, Oxon. 1871; ed. Ch. Fr. Matthaei, Lips. 1802; Nemes., Ueb. die Freiheit, aus d. Griech. übers. v. Fülleborn in dessen Beitr. z. Gesch. der Phil. I, Züllichau 1791; Nemesius, Ueber die Natur des Menschen, deutsch von Osterhammer, Salzb. 1819. Nemesii Emeseni lb. *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου.* Versio latina. E libr. mscrp. nunc primum edid. et apparatu crit. instr. C. Holzinger, Lpz. 1887 (sehr freie Übers.). S. darüber Clem. Baeumker, Die Uebersetzung des Alfanus von Nemesius' *Π. φ. ἀ.,* Wochenschr. f. klass. Philol., 1896. Die Übersetzung stammt höchstwahrscheinlich aus dem 11. Jahrh. Die ersten CC. einer zweiten lat. Übersetzung von Burgundio, dem Kaiser Friedrich Barbarossa 1159 gewidmet, hat K. Imm. Burkhard in 2 Jahresberichten des Gymnas. Wien-Untermödling 1891/92 veröffentlicht. M. Evangelides, Zwei Capp. aus ein. Monograph. üb. Nem. u. s. Quellen, I.-D., Berl. 1882. B. Domanski, D. Lehre des N. üb. d. Wesen der Seele, Diss., Münster 1897; ders., Die Psychologie des Nemesius, in: Beitr. zur Gesch. der Philosophie des Mittelalters, Münster 1900. D. Bender, Untersuchungen zu N. v. E., Diss., Heidelb. 1898. S. auch v. Arnim, Quelle der Ueberlieferung üb. Ammonius Sakkas, Rhein. Mus., 42, S. 276 bis 285. Ed. Zeller, Ammonius Sakkas u. Plotinus, A. f. G. d. Ph., 7, S. 285—312.

Aenea Gazaei Theophrastus, ed. J. Wolf, Turici 1560; Aen. Gaz. et Zach. Mityl. De immortalitate animae et mortalitate universi, ejusdem dial. de opif. mundi ed. C. Barth, Lips. 1655; *Αἰνείας καὶ Ζαχαρίας.* Aeneas Gazaeus et Zacharias Mitylenaeus de immortalitate animae et consummatione mundi ed. J. F. Boissonade, Paris 1836. Über den Aeneas von Gaza handelt Wernsdorf, Naumburg 1816, und in der Disp. de Aen. G. ed. adorn. vor der Ausgabe von Boissonade. Zachariae episc. Mitylenes aliorumque scripta hist. graece plerumque deperdita syriace ed. J. P. N. Land, Leyden 1870 (tom. III. der Anecdota syriaca). *Ῥοῦσσος, Τρεῖς Γαζαῖοι,* diss., Lpz. 1893.

Über die Ausgaben der Schriften des Joh. Philop. s. Grundr. I, § 75, 9. Aufl., S. 393. G. Schalkhausser, Aen. v. G. als Philosoph, Diss., Erlang. 1898. Philoponi De opificio mundi lb. VII rec. G. Reichardt, Scriptores sacri et profani — edid. seminarii philologorum Jenensis magistri etc., Fasc. I, Lpz. 1897. De aeternitate mundi contra Proclum ed. Hugo Rabe, Lpz. 1899. Vgl. über ihn Trechsel in: Theol. Stud. u. Kritiken, 1835, St. 1.

Die Schriften des Theodoretus füllen, abgesehen von früheren Ausgaben, bei Migne Bd. 80—84. Die apologetische Schrift: *Ἑλληνικῶν θεραπευτικὴ παθημάτων*


Digitized by Google

ist zuletzt von Gaisford 1839 herausgegeben. Über ihn s. Diels, Doxogr. Gr., S. 45 ff. (Benutzung der Placita des Aëtius). E. Roos, De Theodoreti Clementis et Eusebii compilatore, Halle 1883. J. Raeder, De Theodoreti Graec. affecti. curat. quaestiones criticae, Kopenhagen 1900 (s. namentlich S. 133—154: De Theodoreti philosophia).

Die dem Dionysius Areopagita zugeschriebenen Schriften, *Περὶ θείων ὀνομάτων, Περὶ μυστικῆς θεολογίας, Π. τῆς Ἱεραρχίας οὐρανίου, Π. τῆς ἐκκλησιαστικῆς Ἱεραρχίας* und Briefe, erschienen griechisch zuerst als Dion. Areopag. opera zu Basel 1539, dann Ven. 1558, Par. 1562; ed. Lanselius, Par. 1615; ed. Balthas. Corderius, Ant. 1834, wiederabgedr. Par. 1644, Brixen 1854, zuerst in der Migneschen Sammlung; deutsch von J. G. V. Engelhardt (die angeblichen Schriften des Areopagiten Dionysius, übersetzt u. mit Abhandlungen begleitet, Sulzbach 1823), der auch die Abhandlung von Dalläus (Genevae 1664) über das Zeitalter des Verfassers der areopagitischen Schriften reproduziert. Vgl. L. F. O. Baumgarten-Crusius, De Dionys. Areopag., Jen. 1823, auch in den Opusc. theol., Jen. 1836. Karl Vogt, Neuplatonismus und Christenthum, Berl. 1836. F. Hipler, Dionysius der Areop., Regensb. 1861, De theologia librorum qui sub D. A. nomine feruntur, Part. I. (Ind. lect.) bis IV, Brunsb. 1871—1885. Ed. Böhmer, D. A., in der Ztschr. Damaris 1864, Heft 2. J. Colet, Two treatises on the Hierarchies of D., with transl., intr. and notes, by J. H. Lupton, Lond. 1869. Joh. Niemeyer, Dionys. Areop. doctr. philos. et theol., diss., Hal. 1869. J. Kanakis, Dion. d. Areop. nach sein. Char. als Philos. dargest., I.-D., Lps. 1881 (die Schriften sollen um die Wende des 1. und 2. Jahrh.s entstanden sein und aus den eklekt. plat. Kreisen stammen. Es wären dann viele Interpolationen anzunehmen). C. M. Schneider, Areopagitica, d. Schriften des h. D. v. A., eine Vertheidigung ihrer Echtheit, Regensb. 1884. A. Jahn, Dionysiaca. Sprachliche u. sachl. platonische Blüthenlese aus Dionys., dem sogenannten Areopagiten, zur Anbahnung der philolog. Behandl. dieses Autors, Altona 1889. Joh.s Dräseke, Dionys. v. Rhinokolura (in: Gesammelte patrist. Untersuchungen), Altona 1889, der davon überzeugt ist, dafs keine der Schriften des sogen. D. absichtlich gefälscht sei; ders., Prokopius v. Gaza „Widerleg. des Proklus“, Byzant. Ztschr., 1897, S. 54—91; ders., Dionysische Bedenken, Theol. Stud. u. Kr., 1897, S. 381—409; Zu D., Ztschr. f. w. Th., 1897, S. 608—617. O. Siebert, D. Metaphys. u. Eth. des Ps.-Dion. Areop., diss., Jena 1894. J. Stiglmayr, D. Neuplatoniker Proklus als Vorlage des sogen. Dion. Areop. in d. Lehre v. Uebel, Hist. Jahrb., 1895, S. 253—273; 721—748; ders., D. Aufkommen der pseudo-dionysisch. Schriften und ihr Eindringen in die christl. Litteratur bis zum Lateranconcil 649, Pr., Feldkirch 1895. H. Koch, Proklus als Quelle des D. A. in der Lehre vom Bösen, Philol. 1895, S. 438—454; ders., D. pseudo-epigraphische Charakter der dionysischen Schriften, Th. Quartalschr., 1895, S. 353—420. J. Turmel, L'Angélogie depuis le faux Denys l'Aréopagite, I—IV, Rev. d'hist. et de littérat. rel., 1899. H. Koch, Pseudo-dionysius Areopagite in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus u. Mysteriumwesen, Mainz 1900. Jos. a Leonissa, M. des Areopagiten Lehre vom Übel beleuchtet vom Aquinaten, Jahrb. f. Ph. u. spek. Th., XV, 1900, S. 147—156; St. Dionysius Areopagita, nicht Pseudodionysius, ebd., XVI, 1902, 4 Stücke. — Von Nirschl, Stiglmayr, Koch, Langen, Leo ist noch in den letzten Jahren eine Reihe die Dionysius-Kontroverse betreff. Schriften erschienen. S. über sie: H. Lüdemann, Jahresber. üb. d. K. VV., A. f. G. d. Ph., 16, S. 429—447.

Maximi Confessoris opera ed. Combefisius, Par. 1675; Max. Conf. de variis diffic. locis s. patrum Dionysii et Gregorii librum ed. Fr. Oehler, Hal. 1857. L. Stavrides, *Ἡ ὁδὸς πρὸς τὸν θεὸν ἢ περὶ τοῦ τέλους τοῦ ἀνθρώπου κατὰ Μάξιμον τὸν Ὁμολογήτην*, Lpz. 1894. A. Preufs, Ad Maximi Confessoris de deo hominisque deificatione doctrinam adnotationum P. I, Schneeberg 1894. E. Michaud, St. Maxime le confesseur et l'apocatastase, Rev. int. de Théol., 1902, S. 257—272.

Johannis Damasceni opera in lat. serm. conversa per Jacob. Billium, Paris 1577; opera quae extant ed. Le Quien, Par. 1712, ed. novissima, Venet. 1748. F. Alfred Perrier: Jean Damascène. Sa vie et ses écrits, Strasb. 1862. Fr. Hendr. Joh. Grundlehner, J. Dam., Utrecht 1876. Jos. Langen, J. v. Damascus, Gotha 1879. F. Loofs, Studien über die dem Joh. v. D. zugeschriebenen Parallelen, Halle 1892. Die sacra parallela des J. D. von K. Holl, Texte u. Untersuch., Lpz. 1897. Karl Holl, Die Sacra parallela des Joh. Dam., Texte u. Untersuch., N. F., Lpz. 1897. K. Bornhäuser, Die Vergottungslehre des Athanasius u. Joh.s Dam., Gütersloh 1903.

Synesius war Neuplatoniker, ehe er Christ wurde; er zeigt sich auch in den prosaischen Schriften und einem Teil seiner Hymnen als Neuplatoniker. Die Philosophin Hypatia (Grdr. I, § 69) war seine Lehrerin, und er blieb mit ihr

Digitized by Google

auch später in einem befreundeten Verhältnis. Nachdem er das Christentum angenommen hatte und von Theophilus, dem Patriarchen von Alexandrien, zum Bischof von Ptolemais designiert war, erklärte er demselben offen, nicht in jedem Betracht der kirchlichen Lehre beizustimmen. Er glaubt nicht an den Untergang der Welt, neigt sich der Lehre von der Präexistenz der Seele zu, nimmt zwar die Unsterblichkeit der Seele an, hält aber die Auferstehungslehre nur für eine heilige Allegorie; doch will er im Lehrvortrag sich den geltenden Dogmen akkommodieren, denn er hält dafür, das Volk bedürfe der Mythen, die reine bildlose Wahrheit sei nur wenigen erkennbar und würde auf die schwachen Geistesaugen der Menge nur blendend wirken (Epist. 95, p. 236 A ed. Petav.). Eben dieser dem christlichen Gemeingeiste widerstreitende Aristokratismus der Intelligenz gibt sich in den Dichtungen kund, die er verfafst hat, nachdem ihm trotz jener Erklärung die Bischofswürde erteilt worden war. Mehr noch in neuplatonischer als in christlicher Weise fafst er Gott auf als die Einheit der Einheiten, die Monade der Monaden, die Indifferenz der Gegensätze, die in überseienden Wesen, durch ihre erstgeborene Gestalt in unaussprechlicher Weise ergossen, eine dreigipfelige Kraft erhielt, als überseiende Quelle gekrönt durch die Schönheit der Kinder, die, der Mitte entströmt, um die Mitte sich scharen. Nach dieser Darlegung aber legt Synesius der allzukühnen Leier Schweigen auf; sie soll nicht dem Volke der Heiligtümer geheimstes (die Priorität der Monas vor den drei Personen?) verkünden. Indem der ewige Gott, ohne Teilung geteilt, in die Materie einging, erhielt die Welt ihre Form und Bewegung; er lebt auch in denen, die hierher herabsanken, als die zum Himmel wieder emporführende Kraft.

Ohne philosophische Bedeutung ist Cyrill, Patriarch von Alexandrien 412 bis 444, dessen wertvollste Schrift *Πρὸς τὰ τοῦ ἐν ἀθέοις Ἰουλιανοῦ* ein besonderes Interesse für uns hat wegen der vielen in ihr enthaltenen Fragmente aus des Kaisers Julian Werk *Κατὰ Χριστιανῶν* (vgl. D. Schäfer, D. Christologie des hl. Cyrillus v. Alexandrien in der römischen Kirche 432—534, Theol. Quartalschr. 1895, S. 421—447). Das Christentum galt dem neuplatonisch, z. T. auch kynisch gesinnten Kaiser als ein verschlechtertes Judentum, vermischt mit einigen Elementen des Heidentums. Herausgegeben sind die Überreste der julianischen Schrift, freilich in sehr nachlässiger Weise, von dem Marquis d'Argens: Défense du paganisme par l'empereur Julien en Grec et en Français, 2 Vol., Berlin 1764 u. ö., dagegen neuerdings sehr sorgfältig: Iuliani imperatoris librorum contra Christianos quae supersunt colleg. rec. prolegomenis instrux. Carol. Ioann. Neumann, Lipsiae 1880 (Scriptorum Graecorum qui Christianam impugnaverunt religionem quae supersunt fasciculus III; dazu eine deutsche Übersetzung von demselben, Lpz. 1880. Über Julian s. auch A. Gardner, Julian philosopher and emperor and the last struggle of Paganisme against Christianity, London 1895. E. Cochet, Julien l'Apostat, Etude historique, Thèse, Montauban 1899. W. Vollert, Kaiser Julians religiöse und philos. Überzeugung, Gütersloh 1899. Gaetano Negri, L'imperatore Guiliano l'A., Mail. 1901. P. Allard, Julien l'Apostat, T. 1—3, Paris 1900, 1902. C. Parsons, Julian the Apostate, London 1903. J. R. Asmus, J. u. Dio Chrysostomus, Pr., Tauberbischofsheim, 1895; ders., Ein Bindeglied zwischen der pseudojustin. Cohortatio ad Graecos u. J. Polemik geg. d. Galiläer (Dion Chrysost. or. XII), Ztschr. f. w. Theol., 1897, S. 268—284.

Cyrill als Monophysit bekämpfte heftig den Theodoret in der Christologie, der als Fortsetzer der Kirchengeschichte des Eusebius namentlich bekannt ist, in der Exegese der grammatisch-geschichtlichen Auslegung seiner antiochenischen Vorgänger folgte, in der Philosophie sich vielfach an Platon anlehnte, diesen doch aber auch, namentlich seines Dualismus wegen, tadelte.

Digitized by Google

Im wesentlichen steht auch Nemesius, der um 450, nach anderen schon zu Ende des 4. oder zu Anfang des 5. Jahrhunderts schrieb, auf dem neuplatonischen Standpunkte; das aristotelische Element ist bei ihm nur von untergeordneter Bedeutung und bestimmt mehr die Form als den Inhalt seines Philosophierens. Seine Forschung ist vorzugsweise psychologischer Art, wobei er manche naturwissenschaftlichen und physiologischen Kenntnisse zeigt. Die Seele ist ihm, wie dem Platon, eine unkörperliche Substanz, die beständig sich selbst bewegt; von ihr erhält der Leib seine Bewegung; sie war aber auch schon, ehe sie in den Leib einging; sie ist ewig wie alles Übersinnliche; es entstehen nicht immer neue Seelen, sei es durch Zeugung oder durch unmittelbare Erschaffung (also gegen den Traducianismus und Creatianismus). Auch ist die Meinung falsch, die Welt sei bestimmt, unterzugehen, nachdem die Zahl der Seelen voll geworden; Gott wird das Wohlgefügte nicht wieder auflösen. Doch verwirft Nemesius die Annahme einer Weltseele und einer Wanderung der menschlichen Seelen in tierische Leiber. In der Betrachtung der einzelnen Seelenvermögen und auch in der Lehre von der Willensfreiheit schliefst sich Nemesius mehrfach an Aristoteles an. Jede Tierspezies ist an bestimmte Triebe gebunden; die Handlungen der Menschen aber sind unendlich mannigfach. In der Mitte zwischen dem Sinnlichen und Übersinnlichen stehend, hat der Mensch vermöge seiner Vernunft sich zu entscheiden, wohin er sich wenden will; das ist seine unbedingte Freiheit.

Aeneas von Gaza, ein Schüler des Neuplatonikers Hierokles in Alexandrien, und Zacharias von Mitylene (Scholasticus), billigen von den neuplatonischen Lehren nur die, welche mit dem christlichen Dogma übereinstimmen. Aeneas bestritt die Lehre von der Präexistenz, ebenso die Lehre von der Auferstehung des Fleisches. S. über Aeneas und Zacharias auch § 27.

In eben dieses Verhältnis will Johannes Philoponus (dessen Schriften zwischen 500 und 570 fallen), ein Schüler des Ammonius Hermiae (Grundr. I, 9. Aufl., S. 391, 393), zu Aristoteles treten, ohne dafs ihm dies jedoch durchweg gelingt. Er urgiert, im Unterschiede von Simplicius und anderen Neuplatonikern, die Differenz zwischen der platonischen und aristotelischen Lehre. Die Ideen sind ihm die schöpferischen Gedanken Gottes, die als Urbilder vor ihren zeitlichen Abbildern existieren können und müssen. Indem er die philosophischen Kategorien auf die Theologie anwandte, kam er zum Tritheismus.

Zu Justinians Zeiten, etwa 480 bis 543, lebte Leontius von Byzanz, der Schriften gegen die Nestorianer und Eutychianer und anderes verfafste und aristotelische Termini anwandte, um die widerspruchsvolle christologische Formel des Concilium Chalcedonense zu klären, aber keine philosophische Bedeutung hat. Vgl. über ihn Frdr. Loofs, L. v. B. und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche, 1. B.: D. Leben u. d. polemischen Werke d. L. v. B., Texte u. Untersuch., III, 1, 2, Lpz. 1887.

Den neuplatonischen Gedankenkreis sucht mit der christlichen Lehre der vorgebliche erste Bischof von Athen, Dionysius der Areopagite (Act. XVII, 34), zu verschmelzen. „Nachdem die Kirchenlehre sich entwickelt hatte und Gemeingut der Gläubigen geworden war, suchte man auch wieder eine gröfsere Tiefe des Glaubens im Gegensatz gegen den öffentlichen Glauben, weil dieser in demselben Grade, in welchem er auch den Oberflächlichsten zugänglich zu sein schien, den tiefer Strebenden ungenügend erscheinen mochte. Hierzu kam, dafs durch die heidnische Philosophie, indem sie von neuem und in gröfserem Mafse unter die Christen eindrang, dem Zweifel und mithin dem Mystizismus Nahrung geboten werden mufste" (Ritter).

Digitized by Google

Die erste Verwertung der **areopagitischen Schriften** findet sich um 500, eine Erwähnung in einem Briefe des Bischofs Innocentius von Maronia, in welchem dieser über eine Unterredung referiert, die um 532 auf Befehl des Kaisers Justinian unter dem Vorsitz des Metropoliten von Ephesus, Hypatius, mit den Severianern (bekanntlich gemäfsigteren Monophysiten, welche zugestanden, dafs Christus *κατὰ σάρκα ὁμοούσιος ὑμῖν* gewesen sei, von den strengeren Monophysiten aber als *φθαρτολάτραι* bekämpft wurden) zu Konstantinopel gehalten worden war. Die Severianer beriefen sich auf Stellen des Cyrillus, Athanasius, Felix, Julius, Gregorius Thaumaturgus und auch des Dionysius Areopagita (dessen Schrift die Streitfragen kaum berührt, obschon sie einzelne der auf dem chalcedonischen Concil 451 gebrauchten Ausdrücke enthält und lieber die Lehre positiv entwickeln als Gegner verdammen will, hierdurch aber dem Sinne des 482 erlassenen kaiserlichen Henotikon gerecht wird). Hypatius, der Wortführer der Katholiken, bestritt die Echtheit der dem Dionysius beigelegten Schriften, die weder Cyrill, noch Athanasius u. a. gekannt haben. Später erlangten diese Schriften dennoch in der katholischen Kirche Geltung, namentlich seitdem die römischen Päpste Gregorius, Martin und Agathon sie in ihren Schriften angeführt und sich auf sie berufen hatten. Der Kommentar, den der orthodoxe Abt Maximus Confessor zu denselben verfafste, bekräftigte ihre Autorität. Auf die scholastische Philosophie im Abendlande übten sie, seitdem Johannes Eriugena sie übersetzt hatte, einen nicht unbeträchtlichen Einflufs; die **Mystiker** des Mittelalters zogen vornehmlich aus ihnen den Kern ihrer Anschauungen. Die Unechtheit hat zuerst Laurentius Valla behauptet, dann Morinus, Dalläus und andere nachgewiesen. Für uns kann nicht die Unechtheit, sondern nur noch die genauere Bestimmung der Abfassungszeit in Frage kommen Eine Hinaufrückung des Pseudo-Dionysius aus der zweiten Hälfte des fünften in die erste Hälfte des vierten Jahrhunderts widerstreitet dem Gesamtentwicklungsgange des christlichen Denkens und kann nur einen Schein von historischer Begründung gewinnen, wenn mit Hintansetzung der Gesamtbetrachtung der Blick an einzelnen Stellen älterer Kirchenväter haftet, die, weil sie den modernen Gelehrten an analoge Stellen bei Dionysius erinnern, für wirkliche Reminiszenzen erklärt werden, welche eine Bekanntschaft mit jener Schrift beweisen sollen, während die Anklänge sich in der Tat teils aus der gemeinsamen platonischen und neuplatonischen Basis, teils aus einem Einflufs in entgegengesetzter Richtung erklären. Der neuplatonische Einflufs ist ganz unverkennbar; die Form des Neuplatonismus aber bekundet, obschon zumeist an Plotinus angeknüpft wird, doch auch (wie u. a. schon Erdmann mit Recht anerkennt) einen Miteinflufs der späteren Glieder jener Schule, namentlich des Iamblichus und des Proklus, mit welchen beiden die Schrift die Erhebung des Einen nicht blofs über das Seiende, sondern auch über das Gute teilt; an des Proklus *μονή, πρόοδος* und *ἐπιστροφή* (Grundr. I, § 75, 9. Aufl., S. 394) erinnert die Lehre von Gott, der die geteilte Menge des Geschaffenen wiederum zur Einheit wende und den dem All innewohnenden Krieg zur gleichgestaltigen Vereinigung führe durch die Teilnahme am göttlichen Frieden (De div. nom. c. 11). Ferner ist nachgewiesen, dafs in der Schrift De div. nom. sich eine Art Auszug aus des Proklus Schrift De malorum abstinentia findet. Den Platon hat der Verfasser höchstwahrscheinlich selbst gelesen. Die Abfassung der Schriften wird in die zweite Hälfte des fünften Jahrhunderts fallen, da sie das Concil von Chalcedon voraussetzen, anderseits um 500 schon bekannt sind. Nicht inmitten des Kampfes um fundamentale Lehrbestimmungen, sondern erst, nachdem ein in allen oder fast allen Hauptstücken feststehendes Corpus doctrinae erreicht, traditionell geworden und zu gesicherter Herrschaft gelangt war, konnte naturgemäfs dieses Ganze als

Digitized by Google

solches inmitten der Kirche in der Weise des Pseudo-Dionysius gleichzeitig anerkannt und negiert oder zu symbolischer Geltung herabgesetzt werden.

Dionysius unterscheidet eine bejahende Theologie, *καταφατική*, die, von Gott zu dem Endlichen herabsteigend, Gott als den Allnamigen betrachte, und eine abstrahierende, *ἀποφατική*, die, den Weg der Verneinungen einhaltend, von dem Endlichen wiederum zu Gott aufsteige und ihn als den Namenlosen, über alle positiven und negativen Prädikate Erhabenen betrachte, um schliefslich, nach vollendetem Aufsteigen in das über den Geist erhabene Dunkel eingetreten, ganz lautlos und dem Unaussprechlichen gänzlich vereint zu sein (De theol. myst. c. 3). Der ersteren gehören an die von Dionysius (De div. nom. c. 1 u. 2; De theol. myst. c. 3) erwähnten, nicht auf uns gekommenen theologischen Abhandlungen, worin Gottes Einheit und Dreieinigkeit, der Vater als der Urquell der Gottheit, Jesus und der Geist als seine Sprossen und das Eingehen des überwesentlichen Jesus in die wahrhafte menschliche Natur, wodurch er zur Wesenheit werde, betrachtet worden ist, dann die Schrift De divinis nominibus, worin die geistigen oder intelligiblen Benennungen Gottes, welche alle von der ganzen Dreieinigkeit gelten, und die (auch verloren gegangene) symbolische Theologie, worin die vom Sinnlichen auf ihn übertragenen Benennungen erörtert worden sind. Den aufsteigenden Weg der Betrachtung enthält als verneinenden Abschlufs die kurze Schrift De theologia mystica. Die höchste Erkenntnis ist zugleich die mystische Unwissenheit. Wenn wir von allen positiven und negativen Bestimmungen absehen, dann erfassen wir Gott in seinem Ansichsein. Diese mystische Erhebung, vollendet, ist Vergottung des Menschen, die *θέωσις*, die bestimmt wird als *ἡ πρὸς τὸν θεὸν ὡς ἐφικτὸν ἀφομοίωσίς τε καὶ ἕνωσις*, De eccles. hier. 2, p. 200. Die himmlische Hierarchie der Engel und die kirchliche als ihr Abbild betrachtet Dionysius in den beiden entsprechenden Schriften. Von ihm schreibt sich die später allgemein angenommene Einteilung der ersteren, der Engelwelt, in drei Triaden her. In der ersten sind die Seraphim, Cherubim, Throni; in der zweiten die Dominationes, Virtutes, Potestates und in der dritten die Principatus, Archangeli, Angeli. — Der Endzweck der irdischen Hierarchie ist die Vergöttlichung der Menschheit; dieselbe kommt zustande durch den Logos, welcher den menschlichen Geist mit göttlichen Kräften erfüllt. Und zwar erreicht der Mensch dies Ziel durch die aufeinanderfolgenden Stufen der Reinigung, Erleuchtung und Vollendung.

In der Schrift über die Benennungen Gottes erwähnt Dionysius beistimmend die Doktrin „einiger unserer göttlichen heiligen Lehrer“, dafs die übergute und übergöttliche Güte und Gottheit an sich die Urheberin der (ideellen) Güte und Gottheit an sich sei, indem jene die Gutes schaffende aus Gott hervorgegangene Gabe sei, dafs die Vorsehungen und Güten, an welchen das Existierende teilnehme, von Gott, dem Unteilbaren, in überschwenglicher reicher Fülle ausfliefsen, so dafs in Wahrheit der alles Versuchende über alles erhaben sei, und das Überseiende und Übernatürliche durchaus jegliche Natur und Wesenheit übertreffe (De div. nom. c. 11). Das überwesentliche Eine begrenzt das seiende Eine und alle Zahl und ist selbst Ursache und Prinzip des Einen und der Zahl und alles Seienden Zahl und Ordnung zugleich. Deshalb wird die über alles erhabene Gottheit als Monas gepriesen und als Trias, ist aber weder als Monas noch als Trias von uns oder von irgend einem erkannt, sondern, damit wir das Übergeeinte in ihm und seine göttliche Schöpferkraft wahrhaft preisen, nennen wir mit der triadischen und einigen Benennung ihn den Namenlosen, den Überwesentlichen, in bezug auf das Seiende. Keine Monas oder Trias, keine Zahl, keine Einheit, keine Erzeugung, kein Seiendes oder von Seiendem Gekanntes erklärt die über allen Verstand erhabene Heimlichkeit der überwesentlich über-

Digitized by Google

erhabenen Übergottheit. Sie hat keinen Namen, keinen Begriff, sondern im Unzulänglichen ist sie über alles hinaus. Und nicht einmal den Namen der Güte geben wir ihr, als ob er für sie paſste, sondern in der Sehnsucht, von jener unaussprechlichen Natur etwas einzusehen und zu sagen, weihen wir ihr zuerst den heiligsten und ehrwürdigsten Namen und stimmen dadurch auch wohl mit den heiligen Schriften überein, aber bleiben weit unter der Wahrheit des Gegenstandes zurück, weshalb sie auch den Weg der Verneinungen vorgezogen haben, der die Seele von dem ihr Verwandten wegrückt und sie durch alle göttlichen Intelligenzen durchführt, über welchen das über allen Begriff, über allen Namen, über alle Erkenntnis Erhabene steht (De div. nom. c. 13).

Die gesamten Ausflüsse dessen, der aller Dinge Ursächliches ist, faſst Dionysius unter der Benennung des Guten zusammen (De div. nom. c. 5). Gott hat alle Vorbilder des Existierenden in sich bestehen (die Ideen), welche die heilige Schrift *προορισμούς* nennt. Das Gute erstreckt sich weiter als das Seiende, es umfaſst das Seiende und Nichtseiende und ist über beides erhaben. Das Böse ist ein Nichtiges. Das Böse würde, wenn es als solches subsistierte, sich selbst böse sein, also sich vernichten. Der Name des Seienden erstreckt sich auf alles Seiende und ist über alles Seiende erhaben; das Seiende erstreckt sich weiter als das Leben. Der Name des Lebens erstreckt sich auf alles Lebende und ist über alles Lebende erhaben; das Leben erstreckt sich weiter als die Weisheit. Der Name der Weisheit erstreckt sich über alles Geistige und Verstandbegabte und Empfindende und ist über dieses alles erhaben. Auf die Frage, warum dennoch das Leben höher stehe und Gott näher sei, als das (bloſs) Seiende, das Empfindende höher, als das (bloſs) Lebende, das Verständige höher, als das (bloſs) Empfindende, und die Geister wiederum höher, als das (bloſs) Verständige, antwortet Dionysius: darum, weil das von Gott reicher Begabte auch besser und über das Übrige erhaben sein muſs; der Geist aber ist am reichsten begabt, da ihm ja auch das Sein und Leben und Empfinden und Denken zukommt usw. (De div. nom. c. 4 und 5). (In dieser Antwort stellt Dionysius das, was den gröſsten Reichtum von Attributen hat, am höchsten nach der Weise des Aristoteles; und doch stellt derselbe Dionysius innerhalb des Ideellen und Überideellen das Abstrakteste, das den gröſsten Umfang, aber beschränktesten Inhalt hat, am höchsten nach der Weise des Platon; er so wenig, wie Proklus und wie überhaupt irgend einer seiner neuplatonischen Vorgänger, vermag die eine oder die andere dieser entgegengesetzten Gedankenrichtungen konsequent durchzuführen.) — Welchen bedeutenden Einfluſs dieser Pseudodionysius nicht nur auf Johannes Eriugena und die Mystiker des Mittelalters, sondern auch auf die Scholastik, sogar auf Thomas und die Thomisten gehabt hat, sehen wir aus Corderius, Observationes in Dionysii opp. Tom. I.

Hauptsächlich auf Gregor von Nyssa und auf Dionysius fuſst Maximus Confessor (580—662), der als Gegner der Monotheleten (s. üb. deren Entstehungsgeschichte G. Owsepian, Diss., Lpz. 1897) und als standhafter Dulder ein groſses Ansehen in der Kirche genoſs. Er lehrte eine Offenbarung Gottes durch Natur und Schrift. Der Logos läſst alles Geschaffene von sich ausgehen und führt auch alles wieder in sich zurück; aus ihm entspringt alle Bewegung, und er ist alles Bewegten Ziel. Die Sünde hat den Menschen und die Natur von ihrem ewigen Grunde getrennt, daher muſste die Versöhnung durch die Menschwerdung des Logos wieder zustande kommen. Da jedoch die Menschwerdung Gottes in Christo der Gipfel der Offenbarung ist, würde sie auch ohne den Sündenfall stattgefunden haben. Sie ist zugleich des Menschen Vergottung (*θέωσις*). Da der Mensch

Digitized by Google

Mikrokosmus ist, so erstrecken sich die Folgen der Menschwerdung des Logos auch auf alles übrige aufser dem Menschen, und so ist das letzte Ziel die Einigung aller Dinge mit Gott.

Der um 700 lebende Mönch Johannes Damascenus fafst in seiner πηγὴ γνώσεως mit Hilfe der aristotelischen Logik und Ontologie die sämtlichen kirchlichen Lehren in einer systematisch geordneten Darstellung zusammen. Die Autorität seiner Schrift ist im Morgenlande noch heute grofs; die späteren Scholastiker des Abendlandes haben in der Darstellung der theologischen Doktrin auch unter seinem Einflufs gestanden.

§ 18. Die philosophischen Bestrebungen in dem abendländischen Teile der Kirche nach Augustin knüpfen sich hauptsächlich an die Namen Claudianus Mamertus, Marcianus Capella, Boëthius und Cassiodorus. Claudianus Mamertus, ein Presbyter zu Vienne in Gallien, verteidigte um die Mitte des fünften Jahrhunderts vom augustinischen Standpunkte aus gegen den Semipelagianer Faustus die Lehre von der Unkörperlichkeit der menschlichen Seele, die nur der zeitlichen, nicht der räumlichen Bewegung unterworfen sei. Marcianus Capella schrieb um 430 ein Lehrbuch der septem artes liberales, welches von grofsem Einflusse auf die Bildung des Mittelalters geworden ist. Anicius Manlius Torquatus Severinus Boëthius, durch Neuplatoniker gebildet, hat durch Übersetzungen, Erklärungen und Ergänzungen von Schriften des Aristoteles, Porphyrius, Euklides, Nikomachus, Cicero und anderer, wie auch durch seine eigene auf neuplatonischen Grundsätzen ruhende Schrift De consolatione philosophiae eifrig und erfolgreich für die Erhaltung der antiken wissenschaftlichen Bildung in der christlichen Kirche gewirkt. Des Boëthius Zeitgenosse, Magnus Aurelius Cassiodorus Senator bekämpft in seiner Schrift De anima, wie Claudianus Mamertus, die Annahme der Körperlichkeit der vernunftbegabten menschlichen Seele und hebt ihre Gottähnlichkeit hervor. Er schrieb ferner über den Unterricht in der Theologie und daneben über die freien Künste und Wissenschaften, hierin zunächst auf Boëthius fufsend, neben dessen reichhaltigeren Werken er in didaktischer Absicht eine kürzere Darstellung gibt. Auf den Leistungen dieser Männer ruhen wiederum die Schriften des Isodorus Hispalensis (um 600), welcher den Westgoten die antike Bildung übermittelte, des Beda Venerabilis (um 700) und des Alcuin (um 800).

Für einige der in diesem Paragraphen zu behandelnden Philosophen, so namentlich für Boëthius, Alcuin, vgl. A. Richter, Der Uebergang der Philosophie zu den Deutschen im VI.—XI. Jahrh., Progr. d. R.-Sch., Halle 1880. Ueber die Gelehrten am Hofe Karls d. Gr. s. Philipps, K. d. Gr. im Kreise der Gelehrten, in: Almanach der kaiserl. Akad. d. Wiss., Wien 1857; Ad. Ebert, Die literar. Bewegung zur Zeit K. d. Gr., in: Deutsche Rundschau, 1877.

Die Schrift des Claudianus Mamertus De statu animae haben namentlich Petrus Mosellanus, Bas. 1520, Casp. Barth, Cygn. 1655, und August Engelbrecht (im

Digitized by Google

Corpus scriptor. ecclesiasticorum Latinor.), Wien 1855, ediert. Martin Schulze, Die Schr. des Cl. M., Presbyters zu V., Ueber das Wesen der Seele, I.-D., Lpz. 1883. R. de la Broise, Mamerti Cl. vita eiusque doctrina de anima hominis, Par. 1890.

Das Satiricon des Marcianus Capella ist oft herausgegeben worden, in neuerer Zeit namentlich von Franz Eyssenhardt, Lpz. 1866. Vgl. E. G. Graff, Althochdeutsche, dem Anfange des 11. Jahrh. angehörige Uebersetzung und Erläuterung der von M. C. verfassten zwei Bücher De nuptiis Mercurii et philologiae, Berl. 1838, und Hattemer, Notkers W. II, S. 257—372. Über M. C. und seine Satire handelt C. Böttger in: Jahns Archiv, Bd. 13, 1847, S. 591—622. Über sein logisches Kompendium handelt Prantl, Gesch. der Log., I, S. 672—679.

Die Schrift des Boëthius De consolatione philosophiae libri V ist zuerst zu Nürnberg 1473 ediert worden, neuerdings von Obbarius, Jen. 1843, zuletzt, zugleich mit den dem Boëthius früher allgemein zugeschriebenen theologischen Abhandlungen, von R. Peiper, Lpz. 1871. E. A. Bétant, De la consolation de la philos., traduction grecque de Maxime Planude publ. pour la prem. fois dans son entier, Genève 1871. Seine Werke erschienen zu Venedig 1491, zu Basel 1546 u. 1570; in der Migneschen Sammlung als Band LXIII, Par. 1847; die Commentarii in libr. Aristotelis π. ἑρμηνείας, 2 Tom. von C. Meiser, Lpz. 1877, 1880; die althochd. Übersetzung der Consol. hrsg. von Graff u. von Hattemer, s. u. S. 151 f. Über ihn handelt besonders: Fr. Nitzsch (Das System des B. u. die ihm zugeschrieb. theol. Schriften, Berl. 1860); vgl. Schenkl in: Verh. der 18. Vers. deutscher Philologen u. Schulmänner, Wien 1859, S. 76—92, Ueber das Verhältn. des B. zum Christenthum, und über seine Logik; Prantl, Gesch. der Log., I, Lpz. 1855, S. 679—722. Aufserdem C. F. Bergstedt, De vita et scriptis Boëthii, Upsal. 1842. J. G. Suttner, B., der letzte Römer, s. Leb., s. christl. Bekenntn., s. Nachruhm, Eichstädt, Progr., 1852. Gust. Baur, De Anicio Manl. Sever. Boëthio christ. doctr. assertore, Darmst. 1841; ders., B. u. Dante, Lpz. 1873. Giovanni Bosisio, Memoria intorno al luogo del supplizio di Sev. Boezio, Pavia 1855; ders., Sul catolicismo di Anic. M. T. Sev. Boezio, Pavia 1867; ders., Sull' autenticità delle opere theologiche di Anic. M. T. Sev. Boezio, Pavia 1867. Ch. Jourdain, De l'origine des traditions sur le christianisme de Boèce, Par. 1861. Francesco Puccinotti, Il Boezio ed altri scritti storici e filosofici, Firenze 1864. Oscar Paul, Anic. Manl. B., 5 BB. üb. d. Musik, aus d. Lat. in d. deutsche Spr. übertragen u. mit besond. Rücksicht der griech. Harmonik sachl. erkl., Lpz. 1872. H. Usener, Anekdoton Holderi, ein Beitrag zur Gesch. Roms in ostgoth. Zeit (Festschr. zur Begrüfsung der 32. Versamml. deutsch. Philol. etc.), Bonn 1877. L. C. Bourquard, De A. M. Sever. B., christiano viro, philosopho ac theologo, Angers 1877. Prietzel, B. und seine Stellung zum Christenthum, Progr., Löbau 1879. V. di Giovanni, Sev. Boezio filosofo e suoi imitatori, Palermo 1880. H. Weifsenborn, Zur B.-Frage, Progr., Eisenach 1880. Th. Stangl, Boëthiana, Gotha 1882. C. Krieg, Ueber die theolog. Schriften des B., Jahresber. der Görres-Gesellsch. f. 1884, S. 23—52. A. Hildebrand, B. u. seine Stellung z. Christenth., Regensb. 1885. Geo. Schepps, Arch. f. ältere deutsche Geschichtskunde, XI, S. 125 ff. J. Dräseke, Boëthiana, Ztschr. f. wiss. Theol., 31, 1888, S. 94—104, s. auch ders., Jahrbb. f. prot. Theol., 1886, S. 312—333. G. Boissier, Le Christianisme de Boèce, Extrait du Journal des Savants, Par. 1889. N. Scheid, Die Weltanschauung des B. u. s. Trostbuch, Stimmen aus Maria Laach, 1890, S. 374—392. P. Correns, D. dem B. fälschlich zugeschriebene Abhandl. des Dominicus Gundisalvi De unitate, 1. Th., Diss., Bresl. 1891.

Die Werke des Cassiodorus sind zu Paris 1579, dann von Jo. Garetius Rothomagi 1679, dann zu Venedig 1729 herausgegeben worden, und der früher unedierte Schlufs der Schrift De artibus ac disciplinis liberalium litterarum von A. Mai, Rom 1831. Über ihn handeln F. D. de St. Marthe (Par. 1695), Buat (in: Abh. der Bair. Akad. d. Wiss., I, S. 79 ff.), Stäudlin (in: Kirchenhist. Archiv für 1825, S. 529 ff., Prantl (Gesch. der Log., I, S. 722—724). A. Thorbecke, Cassiodorus Senator, Heidelb. 1867. Adolf Franz, M. Aur. Cassiodorus Senator, ein Beitr. zur Gesch. d. theol. Lit., Bresl. 1872. S. auch die ziemlich ausführliche Darstellung in Eberts Allg. Gesch. d. Lit. d. Mittelalters, Bd. I, S. 473—490.

Des Isidorus Hispalensis Realwörterbuch unter dem Titel: Originum s. Etymologiarum libri XX ist zu Augsburg 1472 c. notis Jac. Gothofredi in Auct. lat. p. 811 ff. und neuerdings durch E. V. Otto, Lips. 1833, das Buch De nat. rerum durch Gust. Becker, Berl. 1857, die Opera sind durch de la Bigne, Par. 1580, Jac. du Breul, Par. 1601, Colon. 1617, und in neuerer Zeit durch Faustinus Arevalus in 7 Bänden zu Rom 1797—1803, endlich auch in Mignes Patrolog. cursus completus ediert worden. G. v. Dziatowski, I. u. Ildefons als Litteraturhistoriker, Kirchengesch. Stud., 1898.

Digitized by Google

Über seine Logik handelt Prantl, Gesch. der Log., II, 2. Aufl., S. 12—15. Vgl. F. A. Eckstein, Analekten zur Gesch. der Pädagogik: ein griech. Elementarbuch aus dem Mittelalter; Isidors Encyclopädie u. Victorinus etc., Progr., Halle 1861.

Die Werke des Beda Venerabilis sind zu Paris 1521 und 1544, Basel 1563 und zu Köln 1612 und 1688 erschienen, ferner ediert von A. Giles, The compl. works of venerable Beda in the original latin, 12 voll., Lond. 1843—34, seine Carmina hat H. Meyer, Lips. 1835, ediert. Über ihn handeln H. Gehle, De Bedae Ven. vita et scriptis disp. hist. theol., Lugd. Bat. 1838, Jos. A. Ginzel, kirchenhist. Schriften, Wien 1872, II, 1—14, und K. Werner, Beda der Ehrwürdige u. seine Zeit, Wien 1875.

Alcuins Schriften haben Quercetanus (Duchesne) Paris 1617 und Frobenius Ratisb. 1777 herausgegeben. Über ihn handeln: F. Lorenz, Alcuins Leben, Halle 1829, Monnier, Alcuin et son influence littéraire, relig. et polit., Par. 1854, Prantl, Gesch. der Log., II, S. 16—19, H. A. Bahrdt, Alc. d. Lehrer Karls d. Gr., Lauenburg 1861, Schönfelder, Alcuin, Zittau 1873, K. Werner, Alcuin u. sein Jahrh. Ein Beitr. zur christl. theolog. Literärgesch., Paderborn 1876. La Forêt, Histoire d'Alcuin, Par. 1898. Vgl. Bähr, Gesch. der röm. Lit. im Karolingischen Zeitalter, Karlsr. 1840, u. Ebert, Allgem. Gesch. d. Literat. des Mittelalters im Abendl., 2. Bd.: D. lat. Lit. vom Zeitalter Karls d. Gr. bis zum Tode Karls des Kahl., Lpz. 1880, S. 12—36.

Die Werke des Rabanus Maurus hat Colvener, Cöln 1627, herausgegeben, bei Migne füllen sie 6 Bände, 107—112 der Patrol. lat. Institutio clericorum ed. A. Knöpfler, 2. ed., 1900. Vgl. über ihn Ebert a. a. O., S. 120—145. Schwarz, De Rhab. M., primo Germaniae praeceptore, Heidelb. 1811. J. Gegenbaur, D. Klosterschule Fulda, Pr., Fulda 1856. Köhler, Hr. M. u. d. Schule zu Fulda, Diss., Lpz. 1870. Richter, R. M. Ein Beitr. z. Gesch. der Päd. im Mittelalter, Pr., Malchin 1883.

Die philosophische Bedeutung des Presbyters Claudianus Mamertus (zu Vienne in der Dauphiné, gest. um 477) knüpft sich an seine Argumentation für die Unkörperlichkeit der Seele. Hatte einst Tertullian die Körperlichkeit Gottes behauptet, so war zwar diese Ansicht längst aufgegeben worden, aber noch um 350 n. Chr. behauptete der (oben § 15, S. 112) erwähnte Athanasianer Hilarius, Bischof von Poitiers, dafs im Unterschiede von Gott alles Geschaffene, also auch die menschliche Seele, körperlich sei, die sich durch den ganzen Körper verbreite (vgl. Th. Förster, Zur Theologie des Hilarius, Stud. u. Krit., 1888, S. 645—666; A. Beck, Die Lehre des H. v. P. und Tertullianus üb. d. Entstehung der Seelen, Philos. Jahrb., 1900, S. 37—44). Eben diese Lehre vertraten später Cassianus, der Hauptbegründer des Semipelagianismus, der zwischen dem augustinischen und pelagianischen Standpunkte zu vermitteln sucht, Faustus, Bischof von Regium in Gallien, einer der hervorragendsten Semipelagianer nach der Mitte des fünften Jahrhunderts, und Gennadius gegen das Ende des fünften Jahrhunderts. Alles Geschaffene ist nach Faustus eine Einheit von Stoff und Form; alles Geschaffene ist begrenzt, hat also ein örtliches, mithin auch ein körperliches Dasein; alles Geschaffene hat Qualität und Quantität, da nur Gott über die Kategorien erhaben ist, mit der Quantität aber notwendig auch Räumlichkeit; die Seele endlich wohnt im Leibe, ist also eine räumlich begrenzte und daher auch körperliche Substanz. Claudianus Mamertus entgegnet: zwar müssen alle Geschöpfe, also auch die Seele, unter Kategorien fallen; sie ist Substanz und hat Qualität; aber die Seele fällt nicht, wie der Körper, unter die sämtlichen Kategorien, und insbesondere kommt ihr nicht eine Quantität im eigentlichen räumlichen Sinne dieses Wortes zu; sie hat eine Gröfse nur der Tugend und Einsicht nach. Die Bewegung der Seele geschieht nur in der Zeit, nicht wie die des Körpers, in Zeit und Raum. Auch die Einheit der Seele zeugt für ihre Unkörperlichkeit; Gedächtnis, Denken, Wollen sind nicht verschiedene Teile, sondern nur verschiedene Seiten der einen Seele, die ganz im Gedächtnis, im Denken und Wollen aufgeht. Sie fafst ja auch die Empfindungen aller Sinne in eins zusammen und ist bei jeder Sinnesempfindung ganz beteiligt. Die Welt mufs, um

Digitized by Google

vollständig zu sein, alle Arten des Daseins in sich haben, also aufser dem körperlichen auch das unkörperliche, welches durch seine Freiheit von Quantität und Raum mit Gott ähnlich und über die Körper erhaben, durch seine Geschöpflichkeit aber und sein Behaftetsein mit Qualität und zeitlicher Bewegung von dem qualitätslosen und ewigen Gotte verschieden und der Körperwelt ähnlich ist. Die Seele wird nicht vom Körper umfafst, sondern umfafst den Körper, indem sie ihn zusammenhält. Doch adoptiert Claudianus auch den neuplatonisch-augustinischen Gedanken, dafs die Seele ganz in allen Teilen ihres Leibes gegenwärtig sei, so wie Gott in allen Teilen der Welt.

Die um 430 (zwischen 400 und 439) von Marcianus Capella (der sich nicht zum Christentum bekannt hat, aber von grofsem Einflufs auf die ganze Kultur des Mittelalters gewesen ist) verfafste Schrift über die artes liberales, eingeleitet durch die Vermählung des Mercur mit der Philologie, enthält das älteste vollständig auf uns gekommene Kompendium der damals und später in den Schulen gelehrten Doktrinen. Vgl. unt. § 19, S. 159.

Über Boëthius (480—525) vgl. Grundr. I, 9. Aufl., S. 391, 393 u. 396 ff. Wir besitzen noch seine Übersetzungen der Analytica priora und posteriora, der Topica und Soph. Elench. des Aristoteles sowie seine Übersetzung des Buches De interpretatione nebst zwei Kommentaren — der erste ist für Anfänger, der zweite, weit ausführlichere, für Geübtere geschrieben, der letztere ist unter allen diesen gelehrt-philosophischen Schriften die wertvollste —, seine Übersetzung der Kategorien nebst seinem Kommentar, seinen Kommentar zu des Victorinus Übersetzung der von Porphyrius verfafsten Isagoge, seine eigene Übersetzung der Isagoge des Porphyrius, welche er gleichfalls mit einem Kommentar versah, dann die Schriften: Introductio ad categoricos syllogismus; De syllogismo categorico; De syllogismo hypothetico; De divisione; De differentiis topicis; nicht ganz erhalten ist sein Kommentar zu Topik Ciceros. Der Zweck des Boëthius in diesen Schriften ist nur der didaktische, das von den früheren Philosophen Erforschte in einer möglichst leicht verständlichen Form zu überliefern, und sie sind ein sehr wichtiges Lehrmittel für die folgenden Jahrhunderte, besonders seine Bearbeitungen des Isagoge des Porphyrius. Durch Boëthius vornehmlich wurde die aristotelische Logik, die formale Grundlage für die Scholastik, dem Mittelalter überliefert. Seine Consolatio, die abwechselnd aus Prosa und aus Versen besteht, ruht auf neuplatonischen, zum Teil auch auf stoischen Gedanken und geht darauf hinaus, dafs, was auch dem Menschen in diesem Leben widerfahren möge, ihm nach Gottes Absicht doch zum Heile gereiche. Deshalb können wir auf Gott hoffen und an ihn unsere Bitten richten. Ob die christlich-theologischen Tractate de trinitate, de persona et duabus naturis in Christo contra Eutychen et Nestorium und zwei andere kleine, dem Diakonus Johannes gewidmete Abhandlungen von Boëthius verfafst sind, steht noch nicht so fest, wie öfter angenommen wird. Allerdings hat Usener in dem Anekdoton Holders ein Excerpt aus einer bisher unbekannten Schrift des Cassiodorus Senator veröffentlicht, worin eben dieser Zeitgenosse des Boëthius die Abfassung der erwähnten Schriften durch Boëthius bezeugt. Die Möglichkeit aber bleibt noch, dafs die betreffende Notiz bei Cassiodorus von einem späteren Abschreiber eingeschaltet sei. Die Schrift De fide Christiana ist späteren Ursprungs. Die Beantwortung der Frage, ob Boëthius Christ gewesen sei, wird davon abhängen, ob man sich für die Echtheit der erwähnten theologischen Abhandlungen entscheidet. In der Consolatio findet sich von dem Christentum des Boëthius nichts. Seine Schriften wurden mehrfach kommentiert und in viele Sprachen übersetzt. Seine Consolatio, welche sogar der König Alfred von England bearbeitete, war eines der vorzüglichsten Lesebücher

Digitized by Google

in den Schulen des Abendlandes. Bei den Philosophen des 11. bis 13. Jahrhunderts stand Boëthius so in Ansehen, dafs er schlechthin auctor von ihnen genannt wurde.

Cassiodorus (Cassiodorius) Senator, geb. um 477, gest. nicht vor 562 (vielleicht von 477 bis 570 lebend), lange Jahre Geheimsekretär am ostgotischen Hofe, zog sich 540 von diesem Amte in das Kloster Vivarium zurück, entwickelte hier eine reiche literarische Tätigkeit und wirkte namentlich auch darauf hin, dafs in den Klöstern die Wissenschaften gepflegt, namentlich Abschriften von Büchern angefertigt wurden. Das bedeutendste seiner Werke sind die Institutiones divinarum et saecularium lectionum, deren erstes Buch eine Einleitung in das theologische Studium ist, während das zweite eine kurze Darstellung der septem artes gibt. Cassiodorus will in allen seinen Schriften nicht einen wesentlichen Fortschritt des Denkens begründen, sondern nur aus den Werken, die er gelesen, eine übersichtliche Zusammenstellung des Notwendigsten geben (De anima 12). In seiner Schrift De anima behauptet er, nur der Mensch habe eine substantielle und unsterbliche Seele, das Leben der unvernünftigen Tiere aber liege in ihrem Blute (De an. 1). Die menschliche Seele ist vermöge ihrer Vernünftigkeit zwar nicht ein Teil Gottes, denn sie ist nicht unveränderlich, sondern kann sich auch zum Bösen bestimmen, ist aber doch fähig, durch Tugend sich Gott zu verähnlichen; sie ist geschaffen zum Bilde Gottes (De an. 2 f.). Sie ist geistig, da sie Geistiges zu erkennen vermag. Das Körperliche ist nach drei Dimensionen, nach Länge, Breite und Dicke, ausgebreitet, es hat feste Grenzen und ist an jeder bestimmten Stelle nur mit je einem seiner Teile; die Seele aber ist ganz in ihren Teilen, sie ist in ihrem Leibe überall gegenwärtig und nicht durch eine räumliche Form begrenzt (De an. 2: ubicumque substantialiter inserta est; tota est in partibus suis, nec alibi maior, alibi minor est, sed alicubi intensius, alicubi remissius, ubique tamen vitali intensione porrigitur; ib. 4: ubicumque est nec formam recipit). Im Unterschiede von Claudianus Mamertus will Cassiodorus auch die Kategorie der Qualität nicht im eigentlichen Sinne auf die Seele beziehen (De an. 4). Die freien Künste und Wissenschaften (die drei artes oder scientiae sermonicales, Grammatik, Dialektik, Rhetorik, und die vier disciplinae oder scientiae reales: Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie) empfiehlt Cassiodorus als nützlich, weil sie dem Verständnisse der heiligen Schriften und der Gotteserkenntnis dienen, obschon man auch ohne sie zur Erkenntnis der christlichen Wahrheit gelangen könne (De instit. div. litt. 28). Seine Schrift De artibus ac disciplinis liberalium hat in den nächstfolgenden Jahrhunderten vielfach als Lehrbuch gedient. Cassiodorus verweist in dem logischen Teil dieser Schrift öfters auf die reichhaltigeren Zusammenstellungen des Boëthius. Hauptsächlich aus diesem und aus Apuleius hat er seine Dialektik geschöpft.

Isidor von Sevilla (Isidorus Hispalensis, gest. 636) hat durch sein Realwörterbuch die encyclopädischen Studien gefördert und insbesondere auch die logische Schultradition, von Cassiodorus und Boëthius ausgehend, fortgeführt, indem er im zweiten Buche jenes Werkes die Rhetorik und Dialektik darstellt, welche beide er unter dem Namen Logik zusammenfafst. Auch seine drei Bücher Sentenzen, welche Aussprüche von Kirchenvätern enthalten, und seine Schriften De ordine creatorum und De rerum natura haben Späteren als Quelle ihrer Kenntnisse gedient.

Hauptsächlich aus den Schriften des Isidorus setzte der Angelsachse Beda (674—735) seine Compendien zusammen. Aus diesen, wie auch aus Cicero, Isidorus und Augustin, aus der pseudo-augustinischen Schrift über die zehn Kategorien, schöpfte dann Alcuinus (735 in York geb., lange am Hofe Karls

Digitized by Google

d. Gr., wo er besonders an der Hochschule wirkte, aber auch der Berater des Kaisers in Sachen des Kultus und des Unterrichts war, seit 796 Abt von Tours, dessen Klosterschule er zu einer „Musterunterrichtsanstalt“ umwandelte, gest. 804; als Schriftsteller nennt er sich öfters Albinus) in seinen dialogisch abgefafsten Lehrbüchern über die Grammatik und Dialektik, in dem Dialogus de rhetorica et virtutibus (die letzteren beiden für den Kaiser Karl selbst zunächst verfafst) und in dem Buche De animae ratione ad Eulaliam virginem. In seiner Psychologie schliefst er sich ziemlich eng an Augustin an und zeigt mystische Elemente, an welche vielleicht Hugo von St. Victor anknüpfte. Ein im Mittelalter viel gelesenes Excerpt aus Cassiodorus' Über die sieben freien Künste wurde früher mit Unrecht für sein Werk gehalten. Dasselbe nennt jene Doctrinen die sieben Säulen der Weisheit oder die Stufen der Erhebung zur vollkommenen Wissenschaft (Oper. ed. Froben. II. p. 268). In den durch Alcuin begründeten Klosterschulen wurden die septem artes et disciplinae liberales oder doch einzelne derselben von den Doctores scholastici gelehrt und mit Vorliebe Dialektik getrieben. Auch er hat grofse Verdienste um die Vermittelung antiker philosophischer Bildung an die Deutschen.

Unter den Schülern Alcuins ist zu erwähnen Fredegisus, welcher Alcuins Nachfolger als Abt von St. Tours war, wegen seiner Schrift De nihilo et tenebris (herausgeg. von Migne in: Patrologiae cursus completus, Bd. 105, auch von Max Ahner in seiner Dissertation: Fredegis v. Tours, ein Beitr. zur Gesch. der Philos. des Mittelalt, Lpz. 1878). In dieser sucht er nachzuweisen, dafs Nichts nicht reine Negation, sondern etwas Reales sei, ebenso wie die Finsternis. Jeder Name bezeichne etwas, folglich müsse auch mit dem Namen „Nichts“ etwas bezeichnet werden und ihm ein Sein zukommen. Offenbar war ihm das Nichts der unbekannte Stoff, aus dem alles gebildet wäre, die gestaltlose Materie, nicht etwa die göttliche Natur selbst. Einen Rationalismus, den man bei ihm hat finden wollen, lehrt Fredegis nicht. Rabanus Maurus (deutsch Hraban), „der Schöpfer des deutschen Schulwesens“ (geb. 776 zu Mainz, über 20 Jahre lang Abt von Fulda, seit 847 Erzbischof von Mainz, gest. 856), behandelt in seiner Schrift De institutione clericorum unter anderm die Dialektik, inwiefern sie für kirchliche Zwecke dienstbar sei; aufserdem gibt er noch Philosophisches in seinem Werke De universo ll. XXII. Er schliefst sich vielfach an Isidor und Alcuin an und kompiliert aus den Werken früherer, namentlich aus Augustin und Cassiodor. — Aus der Anwendung der Dialektik auf die Theologie ist die „Scholastik“ entsprungen, zu welcher die blofse Beschäftigung mit der Dialektik aus einem Teile des Triviums, wie sie vom fünften Jahrhundert an in den Schulen stattfand, wohl noch nicht zu rechnen ist.

Digitized by Google

Zweite Periode der Philosophie der christlichen Zeit.

Die scholastische Philosophie.

§ 19.*) Die **Scholastik** ist die Philosophie im Dienste der bereits bestehenden Kirchenlehre oder wenigstens in einer solchen Unterordnung unter dieselbe, dafs auf gemeinsamem Gebiete diese als die absolute Norm gilt, und insbesondere die Reproduktion antiker Philosophie unter der Herrschaft der Kirchenlehre und im Fall einer Diskrepanz mit Akkommodation an dieselbe. Ihre Abschnitte sind 1. die beginnende Scholastik oder die Verbindung der aristotelischen Logik und neuplatonischer Philosopheme mit der Kirchenlehre, von Johannes Scotus bis auf die Amalrikaner oder vom neunten bis zum Beginn des dreizehnten Jahrhunderts; 2. die volle Ausbildung und weiteste Verbreitung der Scholastik oder die Verbindung der nunmehr vollständig bekannt gewordenen aristotelischen Philosophie mit dem Dogma der Kirche, von Alexander von Hales bis zu dem Ausgange des Mittelalters, dem Wiederaufblühen der klassischen Studien, dem Aufkommen der Naturforschung und dem Eintritt der Kirchenspaltung. Jedoch wurde auch im Gegensatz zur eigentlichen Scholastik von seiten der Vernunft selbständige Opposition gegen den Dogmatismus und den Autoritätsglauben offener oder versteckter gemacht, und an Stelle der katholischen Lehre eine natürliche Religion zu setzen oder auch alle Religion zu vernichten versucht, so dafs man von einer „Aufklärung" im Mittelalter mit Recht reden kann. In ähnlichem Verhältnis wie bei den Christen steht während dieser Zeit bei den Arabern und Juden die Philosophie zu den betreffenden Religionslehren.

Eine Sammlung teils bisher ungedruckter, teils wegen ihrer Seltenheit schwer zugänglicher gedruckter Schriften, die für die mittelalterliche Philosophie von Bedeutung sind, hat zu erscheinen angefangen unter dem Titel: Beiträge z. Geschichte der Philos. des Mittelalters. Texte u. Untersuchungen, hrsg. von Cl. Baeumker. I. B. Münster 1891—1895, und enthält: P. Correns, Die d. Boëthius fälschlich zugeschriebene Abhandlung d. Dominicus Gundisalvi de unitate, 1891. Cl. Baeumker, Avencebrolis Fons vitae (Ibn Gebirol) ex Arabico in Latinum translatus ab Ioanne Hispano et Dominico Gundissalino, 1892—1895. II. B. hrsg. von Cl. Baeumker und Frhr. v. Hertling, enth.: M. Baumgartner, Die Erkenntnislehre d. Wilhelm v. Auvergne, 1893. M. Doctor, Die Philos. des Joseph (Ibn) Zaddik, 1895. G. Bülow, Des Dominicus Gundissalinus Schrift über die Unsterbl. der Seele nebst d. Traktat des Wilhelm von

*) Die §§ 19—26 hat für diese neunte Auflage Herr Prof. Dr. M. Baumgartner in Breslau durchgesehen und ergänzt.

Digitized by Google

Auvergne de immortalitate animae, 1897. M. Baumgartner, Die Philos. d. Alanus de Insulis, 1896. A. Nagy, D. philos. Abhandlungen d. Alkendi, 1897. Cl. Baeumker, D. Impossibilia d. Siger v. Brabant, 1898. III. B. enth.: B. Domanski, Die Psychol. d. Nemesius, 1900. M. Wittmann, Die Stellung d. hl. Thomas v. Aquin zu Avencebrol, 1900. M. Worms, Die Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt bei den mittelalt. arab. Philos. des Orients und ihre Bekämpfung durch die arab. Theologen [Motakallimûn], 1900. N. Espenberger, Die Philosophie des Petrus Lombardus und ihre Stellung im 12. Jahrhundert, 1901. B. W. Switalski, Des Chalcidius Kommentar zu Platos Timaeus, 1902. IV. B. enth.: H. Willner, Des Adelard v. Bath Trakt. de eodem et diverso, 1903. L. Baur, Dominicus Gundissalinus, De divisione philosophiae, 1903. W. Engelkauper, Die Religionsphilosophische Lehre Saadja Gaons über d. hl. Schrift, 1903. A. Schneider, Die Psychologie Alberts des Grofsen. Nach den Quellen dargestellt, I. T., 1903. Eine weitere Sammlung von Texten und Studien zu mittelalterlichen Philosophen hat M. de Wulf in Löwen begonnen unter dem Titel: Les philosophes du moyen-âge. Textes et études. Collection publiée par l'Institut Supérieur de Philosophie de l'Université de Louvain. Bis jetzt ist erschienen Première Série Tom. I. De Unitate formae Gilles de Lessines (texte inédit et étude) par M. de Wulf, Louvain, Paris 1902 (das Werk bildet zugleich den ersten Band der Kollektion „Les Philosophes Belges"). Früher ist erschienen: Bibliotheca philosophorum mediae aetatis, hrsg. von Carl Siegm. Barach, 1. Bd.: Bernardi Silvestris de mundi universitate libri II; 2. Bd.: Excerpta e libro Alfredi Anglici de motu cordis, item Costa-Ben-Lucae de differentia animae et spiritus liber translat. a Ioanne Hispalensi, Innsbr. 1876, 78.

Über die Scholastik handeln namentlich: Lud. Vives, De causis corruptarum artium, in seinen Werken, Basel 1555. Lambertus Danaeus, in seinen Prolegom. in primum librum sententiarum cum comm., Genev. 1580. Ch. Binder, De scholastica theologia, Tübing. 1624. J. Launoy, De varia Aristotelis fortuna in acad. Parisiensi, Par. 1653, und De scholis celebr. a Carolo M. et post ipsum instauratis, Par. 1672. Ad. Tribechovius, De doctoribus scholasticis et corrupta per eos divinarum humanarumque rerum scientia, Giefsen 1665, 2. Aufl., besorgt von Heumann, Jena 1719. C. D. Bulaeus, Hist. universit. Parisiensis, Par. 1665—1673. Jac. Thomasius, De doctoribus schol., Lips. 1676. Jac. Brucker, Hist. crit. philos., t. III, Lips. 1743, p. 709—912. W. L. G. v. Eberstein, Die natürl. Theologie der Scholastiker, nebst Zusätzen über die Freiheitslehre und den Begriff der Wahrheit bei denselben, Lpz. 1803. Tiedemann, Buhle, Tennemann, Ritter u. a., in ihrer allgem. Gesch. der Philos. In neuerer Zeit besonders: A. Jourdain, Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote, Par. 1819, 2. Aufl. Par. 1843, deutsch von Stahr, Halle 1831. Hampden, The Schol. philos., Oxf. 1832. V. Cousin in seiner die geschichtliche Auffassung der Scholastik vielfach beeinflussenden Einleitung z. Ouvrages inédits d'Abélard, Par. 1839, wo die scholast. Philos. inhaltlich mit den Entwicklungsphasen des Universalienproblems identifiziert wird. Ders., Fragments philosophiques, philosophie du moyen-âge, 5. éd., Par. 1865 (deckt sich zum Teil mit dem vorigen Werk). Rousselot, Études sur la philosophie dans le moyen-âge, Par. 1840—1842. Duc de Paraman, Hist. des rév. de la philos. en France pendant le moyen-âge jusqu'au 16. siècle, Par. 1845. Barth. Hauréau, De la philosophie scolastique, 2 voll., Par. 1850; ders., Singularités historiques et littéraires, Par. 1861; ders., Histoire de la philos. scolastique, I. partie (de Charlemagne à la fin du XII. siècle), Par. 1872, II. partie, t. 1 u. 2, Par. 1880 (H. hat manches neue historische Material mit verarbeitet und die Scholastik richtiger gewürdigt, als dies seit Brucker üblich war). Ders., Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la biblioth. nationale, Par. 1890—1893, 6. B. (bietet reiches biographisches und handschriftliches Material nebst teilweise sehr wichtigen Publikationen bisher unedierter Texte). Clemens, Comment. de scholastica sentent. philosophiam esse theologiae ancillam, Münster 1856. Prantl, Gesch. der Logik im Abendlande, Bd. II, Lpz. 1861, 2. Aufl. 1885, Bd. III, ebd. 1867, Bd. IV, ebd. 1870. Wilh. Kaulich, Gesch. der scholastischen Philosophie, 1. Teil: von Joh. Scotus Erigena bis Abälard, Prag 1863. Alb. Stöckl, Gesch. der Philos. des Mittelalters, Bd. I—III, Mainz 1864—1866. Erdmann in dem betreffenden Abschnitt seines Grundr. d. Gesch. d. Ph., Bd. I, 4. Aufl., bearb. von B. Erdmann, Berl. 1896, S. 263—516, und in der Abhandlung: Der Entwickelungsgang der Scholastik, in: Ztschr. f. wiss. Theol., Jahrg. VIII, Heft 2, Halle 1865, S. 113—171. Jos. Bach, Die Dogmengeschichte des Mittelalters vom christolog. Standpunkte, I. Teil: Die werdende Scholastik, Wien 1873, II. Teil: Anwendung der formalen Dialektik auf das Dogma v. d. Person Christi. — Reaction der positiven Theologie, ebd. 1875. J. Schwane, Dogmengesch.

Digitized by Google

der mittleren Zeit (787—1517), Freib. 1882 (von streng kathol. Standp. aus). A. Harnack, Lehrbuch d. Dogmengesch., III. B. s. o. R. Seeberg, Lehrb. d. Dogmengesch., 2. Hälfte. Die Dogmengesch. des Mittelalters u. d. Neuzeit, Erlang. 1898. O. Baltzer, Beiträge zur Gesch. d. christolog. Dogmas im 11. u. 12. Jahrhundert in: Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche, B. 3, 1898 (über Anselm, Gilbert, Abaelard, Bernhard v. Clairvaux, Hugo v. St. Victor, Robertus Pullus, Petrus Lombardus). J. Gottschick, Studien zur Versöhnungslehre des Mittelalters, in: Ztschr. f. Kirchengeschichte, B. 22, 1901, S. 378—438 (Bernhard v. Clairvaux, Wilhelm v. Thierry, Abälard, Hugo v. St. Victor, Robert Pullus, Anselm); B. 23, 1902 S. 35—67, 191—222, 321—375 (Petrus Lombardus, Alexander Halesius, Bonaventura, Albertus Magnus, Thomas Aquinas). L. Figuier, Vies des savants illustres du moyen-âge avec l'appréciation sommaire de leurs travaux, Par. 1867. De Cupély, Esprit de la philos. scol., Par. 1868. Maurice, Medieval philosophy; or a treatise of moral and metaphysical philosophy from the 5. to the 14. century. New edit., Lond. 1870. Max Maywald, Die Lehre v. d. zweifachen Wahrheit, ein Versuch d. Trennung von Theol. u. Philos. im Mittelalter, ein Beitr. z. Gesch. d. schol. Philos., Berl. 1871. Hayd, Die Principien alles Seienden bei Aristoteles u. d. Scholastikern, G.-Pr., Freising 1871. M. Schneid, Aristoteles i. d. Scholastik, Eichst. 1875. Salvat. Talamo, L'Aristotelismo nella storia della filosofia 1873, 3. ed., Siena 1900, auch in das Französ. übers., Par. 1876. R. L. Poole, Illustrations of the history of medieval thought, Lond. 1884. H. Denifle u. Fr. Ehrle, Archiv f. Lit. u. Kirchengesch. d. Mittelalters, Bd. I—VI, 1885—1892 (die Publikationen bringen völlig neues, durch sorgfältigste Quellenstudien erhobenes Material). Ch. Jourdain, Excursions historiques et philosophiques à travers le moyen-âge, Par. 1888. F. Picavet, L'origine de la philosophie scol. en France et en Allemagne in: Bibliothèque de l'école des hautes études, t. I, Par. 1888, S. 253—279 (wendet sich gegen Cousins und Hauréaus Auffassung der Scholastik als bloſser Universalienlehre und betrachtet Alcuin als Stammvater der schol. Philos. in Frankreich und Deutschland). Ders., La Scolastique. Revue internationale de l'enseignement du 15 Avril 1893. Separat bei Armand Colin, Par. 1893 (Begriff d. Scholast., Aufgabe ihrer Geschichte, Quellen, Hauptprobleme, hervorragendste Philosophen der I. Periode). Ders., Le moyen âge. Charactéristique théologique et philosophico-scientifique in: Séances et trav. de l'Académ. des sciences mor. et pol., mai 1901, S. 630—654. J. Freudenthal, Spinoza u. die Scholastik, in: Philos. Aufsätze, Ed. Zeller gewidmet, 1887, S. 85—138. Ders., Zur Beurtheilung der Scholastik, Arch. f. Gesch. d. Philos., III, 1890, S. 22 ff. (Unselbständigkeit d. scholast. Wiss. gegenüber d. Glauben u. d. Theolog.; z. T. Polemik gegen Kaufmanns „Universitäten", Bd. I). R. Eucken, Die Lebensanschauungen d. groſsen Denker, Lpz. 1890, 5. Aufl. 1904. C. Urbain, De concursu divino scholastici quid senserint, Par. 1894. M. de Wulf, Histoire de la philos. scol. dans les Pays-Bas et la principauté de Liège jusqu'à la Révolution française, Louvain et Paris 1895 (behandelt den gröſseren Teil nach Leben, Schriften und Lehre d. Heinrich v. Gent). Ders., Qu'est-ce que la philosophie scolastique? in der Revue Néo-Scolastique, 5e et 6e année, 1898/1899 und separat Louvain 1899 (Institut supérieur de Philos.). Ders., Histoire de la philosophie médiévale précédée d'un Aperçu sur la philosophie ancienne, Paris et Bruxelles 1900. Ders., Augustinisme et Aristotélisme au 13e siècle in der Revue Néo-Scolastique, 8e année, 1901, S. 151 ff. (vgl. auch des Verfassers Ausgabe von Gilles de Lessines de unitate formae, S. 14 ff., s. oben). Ders., Chronique d'histoire de la philosophie médiévale; l'état actuel de la science: 1. Origines de la philosophie médiévale, 2. ce qu'il faudrait faire, 3. ce qui a été fait, 4. conclusion, la synthèse in: Revue d'histoire et de littérat. religieuses, 5, 1900, S. 48—64; ders., La doctrine de la pluralité des formes dans l'ancienne école scolastique du XIII siècle, ebd. 6, 1901, S. 427—453; ders., La notion de philosophie scolastique in: Revue philosophique de la France et de l'Etranger, Juin 1903. Otto Willmann, Gesch. d. Idealismus. Bd. 2: Der Idealismus d. Kirchenväter u. d. Realismus d. Scholastiker, Braunschw. 1896. J. Philippe, Lucrèce dans la théologie chrétienne et spécialement dans les écoles carolingiennes, Par. 1896. Beda Adlhoch, Res scholasticae apud Benedictinos in S. Anselmi de urbe collegio actae. Fasc. I. Praefationes ad artis scholasticae inter Occidentales fata scripsit, Brunae 1896. St. Schindele, Zur Gesch. der Unterscheidung v. Wesenheit u. Dasein in d. Scholastik, Münch. 1900. F. Sardemann, Ursprung und Entwicklung der Lehre vom lumen rationis aeternae, lumen divinum, lumen naturale, rationes seminales, veritates aeternae bis Descartes, Cassel 1902, Diss. J. Lindsay, Scolastic and mediaeval philosophy, Archiv f. Gesch. d. Philos., B. XV, 1902, S. 42—48. G. Frhr. v. Hertling, Descartes' Beziehungen zur Scholastik, Sitzungsberichte d. philos.-philolog. u. d. hist. Klasse d. k. bayr. Akad. d. W., 1897, B. II,

Digitized by Google

S. 339—381, u. 1899, B. I, S. 1—36. J. Huys, La notion de substance dans la philosophie contemporaine et dans la philosophie scolastique, in: Revue Néo-Scolastique, 5e année, 1898. F. Rinteln, Leibniz' Beziehungen z. Scholastik, in: Archiv f. Gesch. d. Philos., B. 16, 1903, S. 157 ff., 307 ff. J. Jasper, Leibniz und die Scholastik, Lpz. 1899, Diss. v. Nostitz-Rieneck, Leibniz u. d. Scholastik, in: Philos. Jahrb. d. Görresges., B. VII, 1894, S. 54—67. J. Langen, Dionysius vom Areopag u. d. Scholastiker, in: Revue internationale de théologie, 8, 1900, S. 201—208. G. Bauch, Wittenberg u. d. Scholastik, Neues Archiv f. sächs. Gesch., B. 18, 1897, S. 285—339. T. C. Albutt, Science and mediaeval thought, Lond. 1901. J. A. Endres, D. Kampf gegen weltliche Wissenschaft im frühen Mittelalter, Akt. d. 5. internat. Kongr. kath. Gelehrten, Münch. 1901, S. 227—228. Weiter ausgeführt in Philos. Jahrb. d. Görresges., B. 17, 1904, S. 44—52, 173—184 unter d. Tit.: Ohtlos v. St. Emmeram Verhältnis zu den freien Künsten, insbesondere zur Dialektik.

Die Entwicklung des Platonismus im Mittelalter behandelt Ch. Huit in einer Reihe von Artikeln in Annales de philos. chrétienne, Nouv. série, t. XX, XXI und XXII. Vgl. dazu ders., Le Platonisme à Byzance et en Italie à la fin du moyen-âge. Compte rendu du 3e congrès scientifique international des catholiques tenu à Bruxelles du 3—8 Sept. 1894. Sciences philos., S. 293—309. W. Rubczynski, Ueber die Einflüsse des Neuplatonismus im Mittelalter, Krakau 1891. G. Tarozzi, La tradizione platonica nel medio evo, Trani, Vecchi 1892.

Die schol. Naturphilosophie und Naturlehre behandeln: Jourdain, Dissertation sur la philosophie naturelle en occident pendant la première moitié du XII. siècle, Par. 1838. M. Schneid, Die schol. Lehre v. Materie u. Form u. ihre Harmonie mit den Thatsachen d. Naturwissensch., Eichstädt 1873. Ders., Die Lehre von der Erdrundung und Erdbewegung im Mittelalter, Histor. polit. Blätter, Bd. 80, 1877, II, S. 433 ff. K Werner, Die Kosmologie u. Naturl. d. schol. Mittelalt. m. spez. Bez. auf Wilh. von Conches, Sitzungsb. d. Wiener Akad., philos. histor. Kl. 1873, Bd. 75. Fr. X. Pfeifer, Harmonische Beziehungen zwischen Scholastik und moderner Naturwissenschaft, Progr. d. k. Lyc. u. Gymn. z. Dillingen, Augsb. 1881. Fr. v. Hummelauer, Die christl. Vorzeit u. d. Naturwissenschaft, Stimmen aus Maria Laach, B. 17—19, 1879/80. K. Kretschmer, Die physische Erdkunde im christl. Mittelalter,B. IV, H. 1 der geograph. Abh., hrsg. von A. Penck, Wien 1889. J. Schwertschlager, Die erste Entstehung der Organismen n. d. Philos. d. Alterth. u. d. Mittelalt. m. bes. Rücksichtnahme auf d. Urzeugung, Eichstädt 1885. P. Schanz, Z. schol. Kosmologie, Tübinger Quartalschr. 1885, S. 3—58. M. Berthelot, Introduction à l'étude de la chimie des anciens et du moyen-âge, Par. 1889. Ders., Hist. des sciences. La chimie au moyen-âge. I. Essai sur la transmission de la science antique au moyen-âge; II. L'Alchimie syriaque; III. L'Alchimie arabe 1893. K. Lasswitz, Gesch. d. Atomistik vom Mittelalter bis Newton, I. Bd. 1890. F. Picavet, La science expérimentale au XIII. siècle en Occident, 1894. L. Mabilleau, Histoire de la philos. atomistique, Par. 1895, S. 378 bis 396. H. Schrader, Naturgeschichte u. Symbolik im Mittelalter (nach dem Physiologus), Hist. polit. Blätter, B. 114, 1894, II, S. 237—260. E. Michael, Geschichte des deutschen Volkes seit dem 13. Jahrh. bis zum Ausgang des Mittelalt., B. III, Freib. 1903, S. 395 ff. (über Astronomie, Geographie, Tier- und Pflanzenkunde, Physik, Mathematik, Arzneikunde, Alchimie). L. Schmöller, Die scholastische Lehre von Materie u. Form. Neuerdings dargestellt mit Rücksicht auf die Tatsachen und Lehren der Naturwissenschaft, Passau 1903.

Mit der scholastischen Psychologie beschäftigen sich K. Werner, Der Entwicklungsgang der mittelalt. Psychologie von Alcuin bis Albertus Magnus, Wien 1876 (Denkschrift der Wiener Akad., philos. hist. Kl., Bd. 25). H. Siebeck, Gesch. der Psychologie, I. Th., 2. Abth., D. Psych. v. Arist. bis Thomas von Aquin, Gotha 1884. Ders., Zur Psychol. d. Scholastik, Arch. f. Gesch. d. Philos., Bd. I—III, 1888—1890 (7 Artikel z. Gesch. d. empirischen Psychol. im Mittelalter). Ders., Die Anfänge der neueren Psychol. in der Scholastik, Ztschr. f. Philos. u. philos. Kritik. 1. Der ältere Augustinismus, Bd. 93, 1888, S. 161 ff.; 2. Der Scotismus, Bd. 94, 1888, S. 161 ff.; Bd. 95, 1889, S. 245 f. Ders., Die Willenslehre bei Duns Scotus u. seinen Nachfolgern, ebd., B. 112, 1898, S. 179 ff. M. Dessoir, Gesch. der Psychologie in Reins Encyclopädischem Handb. d. Pädagogik, Langensalza 1896. D. Mercier, La psychologie de Descartes et l'anthropologie scolastique, in: Revue Néo-Scolastique, 3e et 4e année, 1896/97. J. Friedrich, Gesch. d. Lehre v. d. Seelenvermögen bis zum Niedergang d. Scholast., in: Pädagog. Abh., N. F., hrsg. von W. Bartholomaeus, B. V, H. 1, 1900. A. Schneider, D. Psychologie Alberts des Grofsen. Nach den Quellen dargestellt. I. T. (Beitr. z. Gesch. d. Philos. des Mittelalters, hrsg. von Cl. Baeumker und G. v. Hertling, B. IV, H. 5, Münster 1903).

Digitized by Google

Bezügl. d. mittelalt. Ethik vgl. W. Gass, Gesch. d. christl. Ethik, 1. Bd. bis zur Reformation, Berl. 1881. Th. Ziegler, Gesch. der Ethik. 2. Abt. Gesch. der christl. Ethik, Strafsb. 1886. Chr. E. Luthardt, s. ob. S. 2.

Über Einrichtung, Studienbetrieb und Organisation der mittelalterlichen Schulen und Universitäten vgl. A. Huber, Die englischen Universitäten, Bd. I (Mittelalter), Cassel 1839. Charles Thurot, De l'organisation de l'enseignement dans l'université de Paris, Paris et Besançon 1850. F. Zarncke, D. deutschen Universitäten im Mittelalt., I, Lpz. 1857. K. v. Raumer, Die deutschen Universitäten, Stuttg. 1861. H. Denifle, Die Universitäten d. Mittelalt., I. Bd., Berl. 1885. Fr. A. Specht, Gesch. des Unterrichtswesens in Deutschland von den ältesten Zeiten bis zur Mitte des 13. Jahrh., Stuttg. 1885. G. Kaufmann, Gesch. d. deutschen Universitäten, I. Bd.: Vorgeschichte, Stuttg. 1888. II. Bd.: Entstehung u. Entwicklung d. deutschen Univers. bis zum Ausgang des Mittelalters, Stuttg. 1896. Rashdall, The Universities of Europe in the Middle Ages, Oxf. 1895. H. Denifle et A. Chatelain, Chartularium Universitatis Parisiensis. T. I (ab ann. 1200—1286), Par. 1889; T. II, sect. 1 (ab ann. 1286—1350), Par. 1891; T. III (ab ann. 1350—1393), Par. 1894; T. IV (ab ann. 1394—1452), Par. 1897. Dieselben, Auctuarium Chartularii Universit. Parisiensis, T. I, Liber Procuratorum Nationis Anglicanae (Alemanniae) ab anno 1333—1406, Par. 1894; T. II, ab anno 1406—1466, Par. 1897. M. Fournier, Les Statuts et Privilèges des Universités françaises depuis leur fondation jusqu'en 1879. T. I—III, Par. 1890—1892. H. Denifle, Les Universités françaises au moyen-âge. Avis à Marcel Fournier avec des documents inédits, Par. 1892. Feret, La Faculté de Théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Moyen-âge. T. I—IV, Par. 1894—1897. A. Clerval, Les écoles de Chartres au moyen-âge du V.—XVI. siècle, Par. 1895. Mauri Sarti et Mauri Fattorini, De claris Archigymnasii Bononiensis professoribus a saec. XI u. a. s. XIV. Iterum ed. Caesar Albicinius Foroliviensis et Carolus Malagola Ravennas. T. I u. II, Bononiae 1888—1896. H. Masius, D. Erziehung im Mittelalt., und O. Kaemmel, D. Univers. im Mittelalt. in K. A. Schmid, Gesch. der Erziehung von Anfang an bis auf unsere Zeit, Bd. II, 1. Abt., Stuttg. 1892. G. Meier, Die 7 freien Künste im Mittelalter. Progr. d. Benediktinerstiftes Maria-Einsiedeln, 1886. S. Günther, Gesch. d. mathem. Unterrichts im deutschen Mittelalter bis z. J. 1525, Berl. 1887 (Mon. Germ. paedagog. Bd. III). M. Kappes, Lehrb. d. Gesch. d. Pädagog., 1. Bd. Altertum u. Mittelalter, Münster 1898. K. Appuhn, Das Trivium u. Quadrivium in Theorie u. Praxis. I. T. Das Trivium. Beitr. z. Gesch. d. höheren Schulwesens im Mittelalter, Diss., Erlang. 1900. E. Michael, Gesch. des deutschen Volkes seit dem 13. Jahrh. bis zum Ausgang des Mittelalters. II. Bd. Religiös-sittl. Zustände, Erziehung u. Unterricht während des 13. Jahrh., Freib. 1899. III. Bd. Deutsche Wissensch. u. deutsche Mystik während des 13. Jahrh., Freib. 1903. O. Willmann, Didaktik als Bildungslehre, I. Bd., 2. Aufl., Braunschw. 1903. Fr. Picavet, L'histoire des écoles et de l'enseignement du VIII au XIII siècle (plan et introduction d'un travail sur ce sujet), in: Revue de l'Instruction publique en Belgique, 42, 1901, S. 339—348. Fr. Novati, L'influsso del pensiero latino sopra la civiltà italiana del medio evo, 2ª ed. Milano 1899.

Zur Biographie u. Bibliographie der Scholastiker leisten gute Dienste: Fabricius, Bibliotheca latina mediae et infimae aetatis, die Histoire littéraire de la France, Chevalier, Répertoire des sources historiques du moyen-âge, und H. Hurter, Nomenclator litterarius theologiae catholicae, t. I. ab aerae christianae initiis ad theologiae scholasticae exordia (1109). 3. Aufl. Oeniponte 1903; t. IV. ab anno 1109—1563, Oeniponte 1899.

Die Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter vom Ende des 8. Jahrh. bis zum Anfange des 14. behandelt Herm. Reuter, 2 Bde., Berl. 1875, 77. A. Ebert, Allgem. Gesch. d. Litt. d. Mittelalt. im Abendland, Bd. II, Lpz. 1880. Hnr. von Eicken, Gesch. u. System d. mittelalterl. Weltanschauung, Stuttg. 1887. G. Grupp, Kulturgesch. des Mittelalters, 2. Bd., Stuttg. 1894/95.

Der Name Scholastiker (doctores scholastici), mit dem die Lehrer der septem artes liberales (Grammatik, Dialektik, Rhetorik im Trivium; Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie im Quadrivium) oder doch einige derselben in den von Karl dem Grofsen gegründeten Klosterschulen, wie auch die Lehrer der Theologie bezeichnet wurden, ward demnächst auf alle übertragen, die sich schulmäfsig mit den Wissenschaften, insbesondere mit der Philosophie, beschäftigten. (Der früheste Gebrauch der Bezeichnung σχολαστικός als Terminus ist bei Theophrast

Digitized by Google

nachweisbar in einem Brief an seinen Schüler Phanias, woraus Diog. L. V. 50 einiges erhalten hat. An das Mittelalter kam der Ausdruck durch Vermittelung des römischen Altertums.)

Im Beginn der scholastischen Periode steht das philosophische Denken noch nicht durchaus in dem Verhältnis der Dienstbarkeit zur Kirchenlehre, insbesondere behauptet Johannes Scotus viel mehr die Identität der wahren Religion mit der wahren Philosophie als die Unterordnung dieser unter jene, weicht tatsächlich von der Kirchenlehre nicht unwesentlich ab und sucht durch Umdeutung derselben im Sinne der von ihm angenommenen (pseudo-dionysisch-neuplatonischen) Philosophie die Kluft zu überbrücken; auch in der nächstfolgenden Zeit wird eine gewisse Konformität des Denkens mit der Kirchenlehre nur allmählich unter heftigen Kämpfen gewonnen. In dem zweiten Zeitabschnitt (seit der Mitte des 13. Jahrhunderts) erscheint die Konformität zwischen der umgebildeten aristotelischen Philosophie und dem kirchlichen Glauben als festbegründet; doch ist dieselbe von Anfang an dadurch eingeschränkt, dafs die spezifisch christlichen Dogmen (Trinität, Inkarnation, Auferweckung des Leibes usw.) von der Begründbarkeit durch die Vernunft ausgenommen werden müssen. Das (von den namhaftesten Scholastikern ausdrücklich behauptete) Verhältnis der Dienstbarkeit der Philosophie ist nicht so zu verstehen, dafs alle Dogmen philosophisch hätten begründet werden sollen, noch auch so, dafs alles Philosophieren in direkter Beziehung zur Theologie gestanden, und dafs ein Interesse an philosophischen Problemen um ihrer selbst willen überhaupt gar nicht bestanden hätte; ein solches war vielmehr, wenn schon in einem eingeschränkten Kreise von Problemen, in grofser Intensität vorhanden. Die Dienstbarkeit bestand darin, dafs der Freiheit des Philosophierens durch die Festigkeit des kirchlichen Dogmas eine unüberschreitbare Schranke gesetzt war, dafs der Entscheidungsgrund über Wahrheit und Falschheit auf dem der Philosophie und Theologie gemeinsamen Gebiete nicht in der Beobachtung und dem Denken selbst, sondern in der kirchlichen Lehre gefunden wurde, und dafs die aristotelische Doctrin demgemäfs teils in der Kosmologie (hinsichtlich der Lehre von der Weltewigkeit), teils in der Psychologie (hinsichtlich der Lehre von dem *νοῦς* in seinem Verhältnis zu den niederen Teilen der Seele) von den hervorragendsten Scholastikern umgebildet wurde, während die philosophisch nicht begründbaren Dogmen überhaupt nicht zum Gegenstand rein philosophischer Diskussion gemacht werden durften; auf dem durch diese Schranken abgegrenzten Gebiet liefs allerdings die Theologie der Philosophie eine nur selten und ausnahmsweise angetastete Freiheit. Allmählich ward (zumeist zur Zeit der durch Wilhelm von Occam erneuten Herrschaft des Nominalismus) der Kreis der durch die Vernunft beweisbaren theologischen Sätze immer mehr eingeschränkt, bis endlich an die Stelle der scholastischen Voraussetzung der Vernunftgemäfsheit der Kirchenlehre ein Zwiespalt zwischen der (aristotelischen) Schulphilosophie und dem christlichen Glauben tritt, der (zumeist in der Periode des Übergangs zur Philosophie der Neuzeit, s. Bd. III, 9. Aufl. 1901, § 3 ff.) einen Teil der Philosophen (wie namentlich Pomponatius und seine Anhänger) zur verhüllten Parteinahme für ein dem dogmatischen Supranaturalismus feindliches Denken führt, einen Teil der Gläubigen dagegen (Mystiker und Reformatoren) zur offenen Parteinahme gegen die Schulvernunft und für eine unmittelbare Hingabe an die alles menschliche Denken überragende Offenbarung, wiederum andere aber zu neuen Versuchen in der Philosophie veranlafst und zwar teils durch Erneuerung älterer Systeme (insbesondere der neuplatonischen), teils auch durch selbständige Forschung (Telesius, Francis Bacon u. a.).

Digitized by Google

Erster Abschnitt.

Die Anfänge der Scholastik.

§ 20. Johannes Scotus oder Johannes Eriugena, der früheste namhafte Philosoph der scholastischen Zeit, von schottischer Nationalität, aber in Irland geboren und erzogen, durch Karl den Kahlen nach Frankreich berufen, schlofs sich in seiner Spekulation, die er vornehmlich in der Schrift De divisione naturae darlegt, zunächst an Pseudo-Dionysius den Areopagiten an, dessen Werke er ins Lateinische übersetzt und kommentiert hat, wie auch an dessen Kommentator Maximus Confessor, ferner an Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa und andere griechische Kirchenlehrer, demnächst auch an die lateinischen, namentlich an Augustin. Die wahre Philosophie gilt ihm als identisch mit der wahren Religion. Indem er das kirchliche Dogma durch die vermeintlich altchristlichen, tatsächlich aber aus dem Neuplatonismus geflossenen Anschauungen des Pseudo-Dionysius zu interpretieren sucht, gewinnt er ein die Keime des mittelalterlichen Mystizismus ebensowohl wie des dialektischen Scholastizismus enthaltendes System, welches jedoch von der kirchlichen Autorität als dem wahren Glauben widerstreitend verworfen wurde (von Leo IX., 1050, der unter des Johannes Namen gehende „liber de Eucharistia"; sein Hauptwerk „De divisione naturae" auf dem Pariser Provinzialkonzil 1210 und von Honorius III., 1225).

Den christlichen Schöpfungsbegriff sucht Eriugena zu verstehen, indem er ihn im Sinne der neuplatonischen Emanationslehre umdeutet. Gott ist ihm die oberste Einheit, einfach und doch auch mannigfach; der Hervorgang aus ihm ist die Vervielfältigung der göttlichen Güte vermöge des Herabsteigens vom Allgemeinen zum Besonderen, so dafs zuerst nach dem allgemeinsten Wesen aller Dinge die Gattungen von hoher Allgemeinheit werden, dann das minder Allgemeine bis zu den Spezies, endlich die Individuen, und zwar mittels des sukzessiven Hinzutretens der Differenzen und Proprietäten. Diese Lehre beruht auf der Hypostasierung des Allgemeinen als einer der Ordnung nach vor dem Besonderen realiter existierenden Wesenheit, also auf der platonischen Ideenlehre in der Auffassung, die später durch die Formel: „universalia ante rem" bezeichnet zu werden pflegte. Doch schliefst Scotus auch das Sein des Allgemeinen in dem Besonderen nicht aus. Den Hervorgang der endlichen Wesen aus der Gottheit nennt Scotus den Prozess der Entfaltung (analysis, resolutio) und stellt demselben zur Seite die Rückkehr in Gott oder die Vergottung (reversio, dei-

Digitized by Google

ficatio), die Kongregation der unendlichen Vielheit der Individuen zu den Gattungen und schliefslich zu der einfachsten Einheit von allem, die Gott ist, so dafs dann Gott alles und das All Gott ist und die Kreisbewegung sich vollendet hat. An Pseudo-Dionysius den Areopagiten schliefst sich Johannes Scotus auch an in der Unterscheidung einer bejahenden Theologie, die Gott positive Prädikate im symbolischen Sinne beilege, und einer verneinenden, welche ihm dieselben im eigentlichen Sinne abspreche.

Die Schrift des Scotus De divina praedestinatione, gegen den Mönch Gottschalk gerichtet, erschien (nachdem seine Übersetzung des Dionysius schon zu Köln 1556 gedruckt worden war) zuerst in Guilberti Mauguini vett. auctt. qui nono seculo de praedestinatione et gratia scripserunt opera et fragmenta, Par. 1650, tom. I, p. 103 sqq. Das Werk De divisione naturae, ein Gespräch zwischen Lehrer und Schüler, auf dem Provinzialkonzil zu Paris 1210 verdammt und durch Papst Honorius III. am 23. Febr. 1225 zur Verbrennung verurteilt, gab zuerst Thomas Gale Oxf. 1681 heraus, danach zunächst C. B. Schlüter, Münster 1838, ferner zugleich mit der Übersetzung und den noch vorhandenen Kommentaren zu Dionysius und mit der Schrift De praedestinatione H. J. Floss, Par. 1853 als 122. Bd. von Mignes Patrologiae cursus completus, deutsch mit e. Schlufsabt. über Leb. u. Schriften d. Erig., d. Wissensch. und Bildung seiner Zeit, d. Voraussetzungen s. Denkens u. Wiss. etc. versehen von Ludw. Noack, in v. Kirchmanns philos. Bibl., Berl., später Lpz. 1870—1876. Eriugenas Comm. zu Martianus Capella hat Hauréau, Notices et extraits des manuscrits, t. XX, 2e p. S. 1 ff., Par. 1862, ediert. Vgl. auch noch ders., Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la biblioth. nat., Par. 1891, t. II, S. 140. Über Johannes Scotus handeln insbesondere: P. Hjort, Johann Sc. Er. od. v. d. Ursprung einer christl. Philos. u. ihr. heiligen Beruf, Kopenhag. 1823. Heinrich Schmidt in sein. Schr.: Der Mysticismus des Mittelalters in seiner Entstehungsperiode, Jena 1824, S. 114—178. Fr. Ant. Staudenmaier, J. Sc. Er., Bd. I, Frankf. a. M. 1834. Ad. Helfferich, Die christl. Mystik, II, Gotha 1842, S. 55—126. St. René Taillandier, Scot. Erigène et la philosophie scolastique, Strasb. 1843. Nic. Möller, Joh. Sc. Er. und seine Irrthümer, Mainz 1844. Theod. Christlieb, Leben und Lehre des Joh. Sc. Er., Gotha 1860. Joh. Huber, Joh. Sc. Erig., ein Beitrag z. Gesch. der Phil. u. Theol. im Mittelalter, Münch. 1861. A. Stöckl, De Ioh. Sc. Er., Monast. 1867, und Gesch. d. Philos. des Mittelalt., I, Mainz 1864, S. 31—128. Jul. Steeg, Ioh. Sc. Er. christologia, diss. dogm.-hist., Argentorati 1867. Oscar Hermens, Das Leben des Erig., I.-D., Jena 1868. Meusel, Doctr. I. Sc. Er. cum christiana comp., G.-Pr., Bautzen 1869. H. Rähse, Des Joh. E. Stellung zur mittelalt. Scholast. u. Myst., Rostock 1874. F. J. Hoffmann, Der Gottes- und Schöpfungsbegr. des Joh. Sc. Er., I.-D., Jena 1876. R. Hoffmann, De Ioannis Scot. Er. vita et doctrina, D. I., Halle 1877. G. Anders, Darstellung u. Krit. der Ansicht E.s, dafs d. Kategorien nicht auf Gott anwendbar seien, I.-D., Jena 1877. G. Buchwald, Der Logosbegr. des Joh. Sc. Er., I.-D., Lpz. 1883. Thrd. Wotschke, Fichte und Erigena, Halle 1896. F. Picavet, La scolastique. Revue internationale de l'enseignement, Par. 1893, avril. Ders., Les discussions sur la liberté au temps de Gottschalk, de Raban Maur, D'Hincmar et de Jean Scot, Par. 1896. (Extrait du compte rendu de l'Académie des sciences morales et politiques 1896.) Vgl. Hauréau, Philos. scolastique, I, p. 11—130, auch Hist. de la ph. sc., I, p. 148—176; Wilh. Kaulich, in: Abh. d. böhm. Ges. d. W., XI, 1861, S. 147—198, u. Gesch. d. scholast. Philos., I, S. 65—226; A. Stöckl, Gesch. der Philos. des Mittelalters, I, S. 31—128; M. de Wulf, Hist. de la philos. médiév., S. 182 ff. (er bezeichnet die Lehre des Joh. Scot. als „Antischolastik"); Ad. Ebert a. a. O., S. 257—267, ferner die Vorreden der Editoren, und speziell über die Logik Prantl, Gesch. d. Log., II, 2. Aufl., S. 22—37. Über des Scotus idealistische Körperlehre: Kurd Lasswitz, Gesch. der Atomistik, I, S. 37 ff.

Von gröfster Wichtigkeit für die Textkritik und Quellenkunde zu Joh. Scot. sind: L. Traube, Monum. Germ. hist. Poët. lat. aevi carol., t. III, 1896, p. 525, 555, welcher die Handschr. von E.s Übersetzung der Schriften des Pseudo-Dionysius in Familien ordnet. A. Schmitt, Zwei noch unbenützte Handschriften d. Johannes Scotus Erigena, Progr. d. Gymn. in Bamberg, Bamb. 1900. Der Verf. bespricht die älteste, in der

Digitized by Google

Bamberger Bibliothek befindliche Handschr. von de divis. natur. aus dem Ende des 9. oder aus dem 10. Jahrh. und eine weitere Handschr. aus Avranche (sec. XII) und gibt auf dieser Grundlage zahlreiche Verbesserungen des Floſsschen Textes. Vgl. dazu J. Endres, Philos. Jahrb. d. Görresges., Bd. 16, 1903, S. 455, welcher auſser dem Hinweis auf eine Berner Handschr. darauf aufmerksam macht, daſs in die noch ungedruckte Schrift Clavis physice des Honorius Augustodunensis ein beträchtlicher Teil vom Hauptw. des Eriugena herübergenommen ist. J. Dräseke, Johannes Scotus Erigena und dessen Gewährsmänner in seinem Werke „De divisione naturae libri V". Studien z. Gesch. d. Theol. u. Kirche, hrsg. von N. Bonwetsch u. R. Seeberg, Bd. IX, H. 2, 1902. Ders., Zu Johannes Scotus Erigena, Ztschr. f. wiss. Theol., Bd. 46, 1903, S. 563—580, und ebendas. Zu Scotus Erigena, Bd. 47, 1904, S. 121—130, wo der Verf. interessante Mitteilungen macht von dem bedeutenden Werk: A. Brilliantoff, Der Einfluſs der orientalischen Theologie auf die occidentalische in den Werken des Johannes Scotus Erigena, St. Petersburg 1898. J. Dräseke, Zu Maximus Confessor, Ztschr. f. wiss. Theol., Bd. 47, 1904, S. 250 ff. (der Artikel behandelt, wie der schon Bd. 46 erwähnte, die Abhängigkeit des Johannes von Maximus). E. K. Rand, Jahrb. f. klass. Philologie, Suppl.-Bd. 26, 1901, nennt S. 409 Johannes Scotus als den Verfasser eines Kommentars zu des Boëthius opuscula theologica (I, II, III, V ed. Peiper). Vgl. dazu Schepps, Neues Archiv f. ält. deutsche Geschichtskunde, XI, S. 129.

Johannes, der in den Handschriften bald Scotus (Scotigena), bald Eriugena oder nach späterer Lesart Jerugena, aber nie Erigena (vgl. Cl. Baeumker, Ein Traktat gegen die Amalricianer, Jahrb. f. Philos. u. specul. Theologie, herausg. v. Commer, Bd. 7, 1893, S. 346, Bd. 8, 1894, S. 222) genannt wird, war in Irland geboren (daher der Beiname Eriugena von der keltischen Form (h) ériu = Erin, Irland; vgl. L. Traube, O Roma nobilis. Philolog. Untersuchungen aus dem Mittelalter. Abh. d. philos.-philolog. Klasse d. k. bayr. Akademie der Wiss. Bd. 19, 1892, S. 360. Egli, Nomina geographica, 2. Aufl., Leipz. 1893, c. 453) und seiner Nationalität nach ein Schotte (daher der andere Beiname Scotus oder Scotigena. Irland hieſs bis ins 11. Jahrhundert Scotia major als das Stammland der Schotten, die aus ihm nach Schottland hinübergewandert sind). Gales Deutung von Erigena auf Ergene in der Grafschaft Hereford als Geburtsort ist falsch, wie nicht minder Mackenzies Deutung auf Aire in Schottland. Auch die Ableitung von Floſs, der an *ἱερού*, und von Huber, der an *Ἰέρνη* denkt, läſst sich nicht halten. Der Name weist (wie schon Thomas Moore, History of Ireland I, c. 13 angenommen hat) auf Erin, lateinisch Hibernia (*Ἰέρνη*) hin. Das Geburtsjahr muſs um 810 fallen. Seine Bildung hat Johannes wahrscheinlich auf den damals in Irland blühenden Schulen erhalten. Er verstand das Griechische ebensowohl als das Lateinische. Von den griechischen Vätern hat er aber nach den Untersuchungen Draesekes (Joh. Scot. u. dessen Gewährsmänner) auſser Pseudo-Dionysius und Maximus Confessor, deren Schriften er ins Lateinische übertrug, nur Epiphanius und Gregor von Nyssa im griechischen Urtext benutzt. Von den Schriften alter Philosophen kannte er den Timäus des Platon in der Übersetzung des Chalcidius oder, wie Draeseke annimmt (a. a. O., S. 28), des Cicero, die Schrift De interpretatione des Aristoteles, die Categ. nebst der Isagoge des Porphyrius und den Lehrbüchern des Boëthius, Cassiodorus, Marcianus Capella, Isidorus und Späterer, ferner die dem Augustin zugeschriebenen Principia dialectices und Decem Categ. Anfang der vierziger Jahre (sicher vor 847) kam er nach Westfrancien. Karl der Kahle berief ihn bald nach seinem Regierungsantritt an die Hofschule (schola palatina) zu Paris, der er längere Zeit vorstand, und beauftragte ihn mit der Übersetzung der 824 Ludwig dem Frommen durch den Kaiser Michael Balbus geschenkten Schriften des vermeintlichen Dionysius Areopagita. Der Papst Nicolaus I. aber beklagte sich (860 oder 862) beim Könige, daſs Scotus diese Übersetzung ihm nicht vor der Veröffentlichung zur Zensur zugesandt habe,

Digitized by Google

und wollte diesen wegen häretischer Ansichten zur Verantwortung ziehen. Aufserdem hatte Scotus noch Verdriefslichkeiten, indem er von Hincmar von Rheims in dessen theologischen Streit gegen Gottschalks „Prädestinationslehre" hineingezogen und wegen seiner über den beiden Parteien stehenden Meinung der Ketzerei verdächtigt wurde. Es ist ungewifs, ob Johannes Scotus hierauf das Lehramt an der Hofschule niederlegte; doch behielt er die Gunst des Königs und blieb in der Nähe desselben. Mit dem Tode seines hohen Gönners, des Königs Karl, im Jahre 877 verschwindet auch seine Persönlichkeit aus der Geschichte. Nach Hauréau (Nouvelle biographie générale, t. XVI) ist er um 877 in Frankreich gestorben. Nach einigen Angaben soll er durch Alfred den Grofsen an die zu Oxford gegründete Universität berufen und später als Abt zu Malmesbury, anderen Chronisten zufolge als Abt von Athelney, von den Mönchen ermordet worden sein; doch liegt hier offenbar eine Verwechselung mit einem andern Johannes vor.

Während die Kirchenväter zwar an die Autorität des alten und demnächst auch des neuen Testaments sich banden (wobei die oft sehr freie allegorische Deutung sie über eine blofse Abhängigkeit hinaushob), aber zu ihren Vorgängern durchweg sich wesentlich im Verhältnis der Gleichberechtigung fühlten und keine Scheu trugen, die Anschauungen derselben nach ihrer eigenen Einsicht rektifizierend umzubilden, unterwirft sich die Scholastik und der Absicht nach bereits Eriugena dem Ansehen der „Väter" nahezu in dem gleichen Mafse wie dem Schriftworte selbst. Mit dem Glauben an die geoffenbarte Weisheit mufs nach Scotus alle unsere Forschung beginnen. De praedest. I: salus nostra ex fide inchoat. De divis. nat. II, 20 (ed. Schlüter): non enim alia fidelium animarum salus est, quam de uno omnium principio quae vere praedicantur credere et quae vere creduntur, intelligere. Wir dürfen, heifst es ib. I, 66, über Gott nicht unsere eigenen Erfindungen vorbringen, sondern nur das, was in der heiligen Schrift geoffenbart ist und aus ihren Aussprüchen sich entnehmen läfst. Ib. II, 15: ratiocinationis exordium ex divinis eloquiis assumendum esse existimo. Unsere Sache aber ist es, den Sinn der göttlichen Aussprüche, der ein vielfältiger und gleich der Pfauenfeder in mancherlei Farben schillernder ist, denkend zu ermitteln (ib. IV, 5), insbesondere auch den bildlichen Ausdruck auf den eigentlichen zurückzuführen (ib. I, 66). Bei der Aufgabe, in die Geheimnisse der Offenbarung einzudringen, sollen die Schriften der Kirchenväter uns leiten. Uns ziemt es nicht, über die Einsichten der Väter abzuurteilen, sondern wir müssen uns fromm und ehrfurchtsvoll an ihre Lehren halten; aber es ist uns gestattet, das auszuwählen, was den göttlichen Aussprüchen nach dem Ermessen der Vernunft mehr zu entsprechen scheint (ib. II, 16), zumal, wo bei den alten Kirchenlehrern selbst Widersprechendes sich findet (ib. IV, 16). Die wahre Autorität kann nach Scotus nicht in Widerspruch kommen mit der wahren Vernunft, und ebensowenig die wahre Vernunft mit der wahren Autorität, da sie beide aus derselben Quelle, nämlich der göttlichen Weisheit, fliefsen. Die wahre Autorität ist eben nichts anderes als die durch Vernunft gefundene Wahrheit, die von den Vätern schriftlich überliefert ist.

Johannes Scotus behauptet unter Berufung auf Augustin die Identität der wahren Philosophie mit der wahren Religion; er stützt sich namentlich darauf, dafs die Gemeinschaft des Kultus an die Gemeinschaft der Lehre gebunden sei. De praedest. prooem.: non alia est philosophia i. e. sapientiae studium, et alia religio, quum hi, quorum doctrinam non approbamus, nec sacramenta nobiscum communicant. Quid est aliud de philosophia tractare nisi verae religionis regulas

Digitized by Google

exponere? Conficitur inde veram esse philosophiam veram religionem conversimque veram religionem esse veram philosophiam. Aber er fafst die wahre Religion nicht schlechtweg im Sinne der durch die Autorität sanktionierten Lehre auf, sondern gibt für den Fall einer Kollision zwischen Autorität und Vernunft der Vernunft den Vorrang. De divis. nat. I, p. 39. Ib. I, 71: auctoritas ex vera ratione processit, ratio vero nequaquam ex auctoritate. Omnis auctoritas, quae vera ratione non approbatur, infirma esse videtur; vera autem ratio quum virtutibus suis rata atque immutabilis munitur, nullius auctoritatis adstipulatione roborari indiget. Doch gesteht er zu (ib. II, 36): nihil veris rationibus convenientius subjungitur, quam sanctorum patrum inconcussa probabilisque auctoritas. Von seinen Gegnern wurde ihm Geringachtung der kirchlichen Autoritäten zum Vorwurf gemacht; über die Prädestination habe er (in seiner Schrift gegen Gottschalk) zu selbständig argumentiert.

In der Schrift: *Περὶ φύσεως μερισμοῦ* id est de divisione naturae libri quinque geht Johannes Scotus aus von der Einteilung der *φύσις*, unter welchem Begriffe er alles Seiende und Nichtseiende zusammenfafst, in vier Spezies: 1. die, welche schafft und nicht geschaffen wird, 2. die, welche geschaffen wird und schafft, 3. die, welche geschaffen wird und nicht schafft, 4. die, welche weder schafft noch geschaffen wird. De divis. nat. I, 1: videtur mihi divisio naturae per quatuor differentias quatuor species recipere, quarum prima est quae creat et non creatur, secunda quae creatur et creat, tertia quae creatur et non creat, quarta quae nec creat nec creatur. Die erste ist die Ursache alles Seienden und Nichtseienden, die zweite umfafst die in Gott subsistierenden Ideen als die primordiales causas, die dritte geht auf die im Raum und in der Zeit erscheinenden Dinge, die vierte endlich fällt mit der ersten zusammen, sofern beide auf Gott gehen, die erste nämlich auf Gott als den Schöpfer, die vierte auf Gott als den Endzweck aller Dinge. Alles, was aus der Allursache hervorgeht, strebt auch durch natürliche Bewegung zu seinem Anfange zurück, aufser dem kommt es nicht zur Ruhe. So ist das Ende jeder Bewegung ihr Anfang; sie endigt mit keinem andern Ausgang als mit ihrem Anfang, zu dem sie immer zurückkehren mufs, um darin zu verharren und zu ruhen: Finis enim totius motus est principium sui, — quod appetit et quo reperto cessabit, non ut substantia ipsius pereat, sed ut in suas rationes, ex quibus profectus est, revertatur (De div. nat. V, 3; 34). Die Brücke nun von dem Einen zum Vielen und von dem Vielen zum Einen bildet der Logos.

Unter dem Nichtseienden, welches Johannes Scotus in seine Einteilung mit aufnimmt, will er nicht dasjenige verstehen, was gar nicht ist (quod penitus non est), die blofse Privation, sondern zuhöchst das, was unsere sinnliche und vernünftige Erkenntnis überragt, dann das, was in der Ordnung des geschaffenen Seins, die von der Vernunftkraft (virtus intellectualis) durch ratio und sensus hindurch bis zu der anima nutritiva et auctiva herabführt, jedesmal das Höhere ist, sofern es als solches von dem Niederen nicht erkannt wird, wogegen es als ein Seiendes zu bezeichnen sei, sofern es von den Höheren und von sich selbst erkannt wird; ferner aber werde auch das blofs noch potentiell Existierende (wie das Menschengeschlecht in Adam, die Pflanze in dem Samen) ein Nichtseiendes genannt; viertens nach philosophischer Redeweise das Körperliche, da es werde und vergehe und nicht gleich dem Intelligibeln wahrhaft sei; fünftens die Sünde als Verlust des göttlichen Ebenbildes (De div. nat. I, 2 ff.).

Das schaffende unerschaffene Wesen hat allein essentielle Subsistenz; es ist allein wahrhaft; es ist die Essenz aller Dinge. De div. nat. I, 3: ipse namque omnium essentia est, qui solus vere est, ut ait Dionysius Areopagita. Ib. I,

Digitized by Google

14: solummodo ipsam (naturam creatricem omniumque causalem) essentialiter subsistere. Gott ist Anfang, Mitte und Ende der Dinge. Ib. I, 12: est igitur principium, medium et finis: principium, quia ex se sunt omnia quae essentiam participant, medium autem quia in se ipso et per se ipsum subsistunt omnia, finis vero, quia ad ipsum moventur, quietem motus sui suaeque perfectionis stabilitatem quaerentia. Er ist alles in allem, jedoch so, dafs er unvermischt für sich bleibt, also über allem steht, ib. I, 62: nullique ad participandum se plus aut minus adest (universalis essentia), sicut lux oculis. Tota enim in singulis est in se ipsa; III, 20: ac sic ordinate in omnia proveniens facit omnia et fit in omnibus omnia et in se ipsum redit revocans in se omnia, et dum in omnibus fit super omnibus esse non desinit. Er ist für die Welt zugleich das immanente und auch das transscendente Sein. Gottes Wesen ist unerkennbar den Menschen und selbst den Engeln. Als das Nichts kennt er sogar sich selbst nicht, was er ist: Deus itaque nescit se quid est, quia non est quid; incomprehensibilis quippe in aliquo et sibi ipsi et omni intellectui, De div. nat. II, 28, womit jedoch das Selbstbewufstsein Gottes noch nicht ausgeschlossen zu sein braucht. Aus dem Sein der Dinge kann Gottes Sein, aus ihrer Ordnung, wonach sie sich in Klassen gliedern, seine Weisheit, aus ihrer konstanten Bewegung sein Leben erschaut werden; unter seinem Sein aber ist der Vater, unter seiner Weisheit der Sohn, unter seinem Leben der heilige Geist zu verstehen (ib. I, 14). Gott ist also ein Wesen (essentia) in drei Substanzen. Freilich treffen alle diese Bezeichnungen nicht im eigentlichen Sinne zu: mit Recht sagt Dionysius, durch keinen Namen könne die höchste Ursache wahrhaft bezeichnet werden; jene Ausdrücke haben nur symbolische Geltung. Sie gehören der *affirmativen Theologie* an, die bei den Griechen *καταφατική* heifst; die *verneinende Theologie*, *ἀποφατική*, hebt sie wieder auf. Symbolisch oder metaphorisch kann Gott Wahrheit, Güte, Essenz, Licht, Gerechtigkeit, Sonne, Stern, Hauch, Wasser, Löwe und unzähliges andere genannt werden; in Wahrheit ist er über alle diese Prädikate erhaben, da jedes derselben einen Gegensatz hat, er aber gegensatzlos ist. De div. nat. I, 16: essentia ergo dicitur Deus, sed proprie essentia non est, cui opponitur nihil, *ὑπερούσιος* igitur est, id est superessentialis; item bonitas dicitur, sed proprie bonitas non est, bonitati enim malitia opponitur; *ὑπεράγαθος* igitur, plus quam bonus, et *ὑπεραγαθότης*, id est plus quam bonitas. In gleicher Art legt Johannes Scotus der natura creatrix non creata die Prädikate *ὑπέρθεος*, *ὑπεραληθής* und *ὑπεραλήθεια*, *ὑπεραιώνιος* und *ὑπεραιωνία*, *ὑπέρσοφος* und *ὑπερσοφία* bei, welche alle zwar affirmativ lauten, aber einen negativen Sinn involvieren. Ebenso läfst er dieselbe (und zwar dies ausdrücklich auch nach Augustin) über die zehn Kategorien erhaben sein, jene allgemeinsten Genera, in welche Aristoteles alles Geschaffene eingeteilt habe (ib. I, 16 ff.).

Aus dem unerschaffenen schaffenden Wesen geht die Schöpfung hervor, und zwar zunächst das *geschaffene* und doch zugleich auch selbst *schaffende Wesen*, welches die Gesamtheit der primordiales causae, der prototypa, primordialia exempla oder ideae ist, der ewigen Urbilder der Dinge. De divis. nat. II, 2: species vel formae, in quibus rerum omnium faciendarum priusquam essent, immutabiles rationes conditae sunt. Auch *προορίσματα*, praedestinationes, werden diese Ideen genannt. Die Einheit dieser causae primordiales ist der Logos, wenn er auch der apophatischen Betrachtungsweise nach nur „die vom menschlichen Geiste gedachte Einheit der Welt in den göttlichen Eigenschaften“ ist, also mit Gott zusammenfällt (Buchwald, S. 30). Die Idealwelt ist ewig, aber doch geschaffen, und verhält sich zu Gott wie das Werk zum Meister; sie ist nicht gleich ewig wie Gott, sondern ewig von Gott geschaffen.

Digitized by Google

Die ersten Gründe aller Einzelobjekte sind enthalten in der göttlichen Weisheit oder dem göttlichen Wort, dem eingeborenen Sohne des Vaters; sie entfalten sich ihrerseits unter dem Einflufs des heiligen Geistes (oder der pflegenden göttlichen Liebe) zu ihren Wirkungen, den geschaffenen und nicht schaffenden Objekten. Ib. II, 18: spiritus enim sanctus causas primordiales, quas pater in principio, in filio videlicet suo, fecerat, ut in ea quorum causa sunt procederent, fovebat, hoc est divini amoris fotu nutriebat; ad hoc namque ova ab alitibus, ex quibus haec metaphora assumta est, foventur, ut intima invisibilisque vis, quae in eis latet, per numeros locorum temporumque in formas visibiles corporalesque pulchritudines, igne aëreque in humoribus seminum terrenaque materia operantibus, erumpat. Die Materialität dieser letzteren Objekte ist, wie Scotus ib. I, 36 mit Berufung auf Gregor von Nyssa (vgl. Grdr. ob., § 15, S. 113) lehrt, nur Erscheinung; sie beruht auf der Verflechtung der Accidentien (accidentium quorundam concursus) untereinander. Unter dem Nichts, aus dem sie nach der kirchlichen Lehre geschaffen sind, ist Gottes eigenes, alle Erkenntnis überragendes Wesen zu verstehen. De divis. nat. III, 19: ineffabilem et incomprehensibilem divinae naturae inaccessibilemque claritatem omnibus intellectibus sive humanis sive angelicis incognitam (superessentialis est enim et supernaturalis) eo nomine (nihili) significatam crediderim. Die Schöpfung ist ein Hervorgang (processio) Gottes durch die primordiales causas oder principia in die unsichtbaren und sichtbaren Kreaturen (ib. III, 25). Auch dieser Hervorgang ist ein ewiger. Ib. III, 17 sq.: omnia quae semper vidit, semper fecit; non enim in eo praecedit visio operationem, quoniam coaeterna est visioni operatio; — videt enim operando et videndo operatur. Aller endlichen Dinge Substanz ist Gott. Gott und die Kreatur sind nicht voneinander verschiedene Wesen, sondern ein und dasselbe. Non enim extra eam (divinam naturam) subsistunt; conclusum est, ipsam solam esse vere ac proprie in omnibus et nihil vere ac proprie esse quod ipsa non sit. Proinde non duo a se ipsis distantia debemus intelligere Dominum et creaturam, sed unum, et id ipsum. Nam et creatura in Deo est subsistens, et Deus in creatura, sed unum, et id ipsum. Nam et creatura in Deo est subsistens, et Deus in creatura mirabili et ineffabili modo creatur, se ipsum manifestans, invisibilis visibilem se faciens et incomprehensibilis comprehensibilem et occultus apertum et incognitus cognitum et forma et specie carens formosum et speciosum et superessentialis essentialem et supernaturalis naturalem, — et omnia creans in omnibus creatum et omnium factor factum in omnibus. Ausdrücklich sagt Scotus, dafs er diese Lehre nicht von der Inkarnation allein verstanden wissen wolle, sondern von der Kondescendenz des dreieinigen Gottes in alles Geschaffene. Unser Leben ist Gottes Leben in uns. Ib. I, 78: se ipsam sancta trinitas in nobis et in se ipsa amat, videt, movet. Die Erkenntnis Gottes durch die Engel und Menschen ist Gottes Selbstoffenbarung in ihnen (apparitio Dei) oder Theophanie (*θεοφάνεια*, ib. I, 7 ff.). Der Mensch fafst alles in sich zusammen, Geistigkeit und Leiblichkeit, und ist der wahre Mikrokosmus, IV, 10: proinde post mundi visibilis ornatus narrationem introducitur homo veluti omnium conclusio, ut intelligeretur, quod omnia quae ante ipsum condita narrantur, in ipso universaliter comprehenduntur. Die Sünde des Menschen hat zur Ursache seine Freiheit. Der Mensch wandte sich zu sich selbst anstatt zu Gott und fiel so, II, 25: prior enim, ut arbitror, ad se ipsum quam ad Deum conversus est atque ideo lapsus. In Gott hat das Böse nicht seinen Grund; denn es gibt in Gott keine Idee des Bösen. Deshalb ist auch das Böse ein Nichtsein und ist überhaupt grundlos; denn hätte es einen Grund, so wäre es auch notwendig. Es ist eine Privation des Guten und strebt danach, das Sein zu vernichten. Bestimmungen, die Scotus von Augustin genommen hat.

Digitized by Google

Das die Vielheit zur Einheit, die Welt und die Menschen zu Gott zurückführende, also das die Welt erlösende Prinzip ist der Logos. Er hat sich als das Prinzip der Einheit mit der menschlichen Natur als dem Mikrokosmus verbunden und so die Vielheit zur Einheit gemacht und trägt zur Erlösung fortwährend bei, indem er die einzelnen zur höheren Erkenntnis und infolgedessen zur Einigung mit Gott, zur Vergottung, bringt (s. Buchwald, S. 72). Ein Teil wird freilich nur zu dem ursprünglichen Zustand zurückgeführt, der andere aber durch Verherrlichung über die Natur vergottet; in keinem jedoch, aufser in dem Logos, ist die Menschheit mit der Gottheit zur Einheit der Substanz vereinigt und in die Gottheit selbst verwandelt, um alles zu überragen (De div. nat. V, 25). Mit dieser Lehre der Vergottung (*θέωσις,* deificatio) steht Eriugena auf dem Boden der griechischen Väter, des Irenäus, Hippolytus, Clemens, Origenes, Athanasius und vor allem des Dionysius Areopagita und Maximus. Die Anfänge dazu finden sich freilich schon mannigfach in der griechischen Philosophie.

Das Wesen, welches weder schafft, noch geschaffen wird, ist nicht ein viertes neben den drei ersten, sondern sachlich mit dem schaffenden ungeschaffenen Wesen identisch: es ist Gott als das letzte Ziel der Dinge, wohin alles, sowohl die physische als die intellektuelle Natur, schliefslich zurückkehrt, um dann ewig in ihm zu ruhen und nicht aufs neue aus ihm hervorzugehen. De divis. nat. II, 2: prima namque et quarta unum sunt, quoniam de Deo solummodo intelliguntur: est enim principium omnium quae a se condita sunt, et finis omnium quae eum appetunt, ut in eo aeternaliter immutabiliterque quiescant. Causa siquidem omnium propterea dicitur creare, quoniam ab ea universitas eorum quae ab ea creata sunt, in genera et species et numeros, differentias quoque ceteraque quae in natura condita considerantur, mirabili quadam divinaque multiplicatione procedit. Quoniam vero ad eandem causam omnia, quae ab ea procedunt, dum ad finem pervenient, reversura sunt, propterea finis omnium dicitur et neque creare neque creari perhibetur; nam postquam in eam reversa sunt omnia, nihil ulterius ab ea per generationem loco et tempore generibus et formis procedet, quoniam in ea omnia quieta erunt et unum individuum atque immutabile manebunt. Nam quae in processionibus naturarum multipliciter divisa atque partita esse videntur, in primordialibus causis unita atque unum sunt, ad quam unitatem reversura in ea aeternaliter atque immutabiliter manebunt. Ib. III, 23: iam desinit creare, omnibus in suas aeternas rationes, in quibus aeternaliter manebunt et manent, conversis, appellatione quoque creaturae significari desistentibus; Deus enim omnia in omnibus erit et omnis creatura obumbrabitur in Deum, videlicet conversa sicut astra sole oriente.

Da die Gottheit dem Johannes Scotus die Substanz aller Dinge ist, so kann er nicht mit den Aristotelikern (die er Dialektiker nennt) das Einzelobjekt als eine Substanz betrachten, von der das Generelle auszusagen und in der das Akzidentielle enthalten sei; alles ist ihm vielmehr in der Einen göttlichen Substanz enthalten und das Spezielle und Individuelle dem Generellen immanent, und dieses ist wiederum in jenem als in seinen natürlichen Teilen (De divis. nat. I, 27 ff). Aber diese Ansicht ist auch nicht mit der ursprünglich platonischen identisch; sie beruht auf der Übertragung des aristotelischen Substanzbegriffs auf die platonische Idee und des Verhältnisses der *συμβεβηκότα* zur Substanz auf das der Individuen zur Idee.

Dafs diese gesamte Doktrin aus Dionysius dem Areopagiten und seinem Kommentator Maximus gezogen ist, sagt Johannes Scotus ausdrücklich, besonders in der an den König gerichteten Dedikation seiner Übersetzung der Scholien des Maximus zum Gregor von Nazianz; auch bekundet sich durchweg die platonische

Digitized by Google

und neuplatonische Basis. Trotz der Anlehnung an die christlichen Lehren ist sein System im wesentlichen als neuplatonisch zu bezeichnen. Platon ist ihm philosophorum summus, aber dann sagt er doch: ne videas sectam illius sequi (De div. nat. III, 36, 37). Die versuchte Verschmelzung des Neuplatonismus mit der kirchlichen Lehre konnte freilich nicht ohne Inkonsequenzen durchgeführt werden. Ist die Gottheit das ὄν, das reale Wesen, das durch den allgemeinsten Begriff, den des Seins, erfafst wird, so kann einesteils die Auffassung unter der Form der Persönlichkeit nur der Phantasie, nicht dem Gedanken angehören, andernteils kann die Mehrfachheit, insbesondere die Trinität, nicht ihr selbst, sondern erst ihrer Entfaltung zukommen, und demgemäfs sollte namentlich der Logos der zweiten Form, der geschaffenen und schaffenden, angehören, wie Plotin in der Tat auf das schlechthin einfache Urwesen an zweiter Stelle den νοῦς mit den Ideen folgen läfst (und dann als dritte Gottheit die Weltseele), und doch mufs Johannes Scotus zufolge der athanasianischen Umformung der Logoslehre den Logos (wie auch den heiligen Geist) dem Urwesen selbst zurechnen und stellt nur die Ideen, die in ihm sind, in die zweite Klasse (gleichwie in die dritte die durch Mitwirkung des heiligen Geistes gewordene Welt). — Die Rückkehr aller Dinge in Gott, die Scotus der Konsequenz seiner Grundanschauung gemäfs annimmt, stimmt nicht zu dem kirchlichen Lehrbegriff.

Neben den platonischen und neuplatonischen Einflüssen geben sich auch aristotelische bei Johannes Scotus kund, obschon er metaphysische Lehren des Aristoteles nur mittelbar kannte. Die ersten drei seiner vier Einteilungsglieder sind eine neuplatonisch-christliche Umbildung der drei von Aristoteles (Metaph. XII, 7) aufgestellten Einteilungsglieder: das unbewegte Bewegende, das bewegte Bewegende, das bewegte Nichtbewegende, welche Scotus aus einer Stelle des Augustin kennen konnte (De civ. Dei V, 9: causa igitur rerum quae facit nec fit, Deus est; aliae vero causae et faciunt et fiunt, sicut sunt omnes creati spiritus, maxime rationales; corporales autem causae, quae magis fiunt quam faciunt, non sunt inter causas efficientes annumerandae). Die dionysische Lehre von der Rückkehr in Gott ergab dann die vierte Form.

Dem Johannes Scotus sind die Universalien vor, aber darum nicht weniger auch in den Einzelobjekten oder vielmehr die Einzelobjekte in jenen; der Unterschied dieser (realistischen) Lehrformen voneinander ist bei ihm noch nicht zur Entfaltung gelangt. Zum Nominalismus aber konnte sein System Spätere wohl nur in dem Sinne führen, dafs es durch die unüberwundenen Widersprüche zur Polemik gegen seine Voraussetzung der substantiellen Existenz der Universalien und zur Auffassung derselben als blofs subjektiver Formen veranlassen mochte; positiv enthält es nicht Keime des Nominalismus. In der Notiz, die aus der alten Historia a Roberto rege ad mortem Philippi primi zuerst Buläus in seiner Histor. univers. Paris. I, p. 443 z. Teil, vollständig aber Duchesne (Script. hist. franc., t. IV, S. 88) und Bouquet (Recueil des histor. des Gaules et de la France, t. XI, S. 160, t. XII, S. 1) veröffentlicht hat: Hoc tempore tam in divina quam in humana philosophia floruerunt Lanfrancus Cantuariorum episcopus, Guido Longobardus, Maingaudus Teutonicus, Bruno Remensis, qui postea duxit vitam heremiticam, in dialectica quoque hi potentes exstiterunt sophistae: Johannes, qui eandem artem sophisticam vocalem esse disseruit, Robertus Parisiacencis, Roscelinus Compendiensis, Arnulphus Laudunensis; hi Johannis fuerunt sectatores, qui etiam quamplures habuerunt auditores (vgl. Hauréau, Philos. scol. I, S. 174f.; Histoire de la philosophie scolastique, I, Paris 1872, S. 244f., und Prantl., Gesch. der Log. II, S. 78), ist schwerlich (mit Hauréau, Prantl und neuestens wieder mit Mandonnet in Revue Thomiste, 5e année, 1897, S. 383f.) Johannes Scotus unter

Digitized by Google

dem Johannes zu verstehen, sondern mit Du Boulay und Clerval (Les écoles de Chartres au moyen-âge, Chartres 1895, S. 70, 120ff.) ein späterer Dialektiker und zwar wahrscheinlich der berühmte Mediziner Johannes aus der Schule von Chartres. Siehe darüber näheres unten S. 181. Eriugena ist durchaus Realist. Zwar gehen nach ihm die Grammatik und Rhetorik als Zweige oder Hilfsmittel der Dialektik nur auf die Worte (voces), nicht auf die Dinge, und gelten ihm daher nicht als eigentliche Wissenschaften (De divis. nat. V, 4: matri artium, quae est dialectica, semper adhaerent; sunt enim veluti quaedam ipsius brachia rivulive ex ea manantes vel certe instrumenta, quibus suas intelligibiles inventiones humanis usibus manifestat); die Dialektik selbst aber oder die λογική, rationalis sophia, koordiniert er (De div. nat. III, 30) der Ethik, Physik und Theologie als die Lehre von der methodischen Form der Erkenntnis (quae ostendit quibus regulis de unaquaque trium aliarum partium disputandum) und weist ihr insbesondere die Erörterung der allgemeinsten Begriffe oder der Kategorien (Prädikamente) zu, die er keineswegs für blofs subjektive Gebilde, sondern für die Bezeichnungen der höchsten Genera alles Geschaffenen hält. De divis. nat. I, 16: Aristoteles, acutissimus apud Graecos, ut aiunt, naturalium rerum discretionis repertor omnium rerum, quae post Deum sunt et ab eo creatae, innumerabiles varietates in decem universalibus generibus conclusit; — illa pars philosophiae, quae dicitur dialectica, circa horum generum divisiones a generalissimis ad specialissima iterumque collectione a specialissimis ad generalissima versatur. Ib. I, 29: dialectica est communium animi conceptionum rationabilium diligens investigatrixque disciplina. Ib. I, 46: dialecticae proprietas est rerum omnium, quae intelligi possunt, naturas dividere, conjungere, discernere, propriosque locos unicuique distribuere atque ideo a sapientibus vera rerum contemplatio solet appellari. Ib. IV, 4: intelligitur, quod ars illa, quae dividit genera in species et species in genera resolvit, quae διαλεκτική dicitur, non ab humanis machinationibus sit facta, sed in natura rerum ab auctore omnium artium, quae vere artes sunt, condita et sapientibus inventa et ad utilitatem solerti rerum indagine usitata. Ib. V, 4: ars illa, quae a Graecis dicitur dialectica ut definitur bene disputandi scientia, primo omnium circa οὐσίαν veluti circa proprium suum principium versatur, ex qua omnis divisio et multiplicatio eorum, de quibus ars ipsa disputat, inchoat per genera generalissima mediaque genera usque ad formas et species specialissimas descendens, et iterum complicationis regulis per eosdem gradus, per quos degreditur, donec ad ipsam οὐσίαν, ex qua egressa est, perveniat, non desinit redire in eam, qua semper appetit, quiescere et circa eam vel solum vel maxime intelligibili motu convolvi.

Wie hieraus ersichtlich, ist einer der Grundgedanken (aber freilich auch einer der Grundirrtümer) des Eriugena (wie auch Hauréau mit Recht bemerkt) die Gleichsetzung der Grade der Abstraktion mit den Stufen der Existenz. Er hypostasiert die Tabula logica.

In der Betrachtung der Kategorien (im ersten Buch) ist teils die Lehre von der Verflechtung derselben untereinander, teils der Versuch bemerkenswert, unter die Begriffe der Bewegung und Ruhe dieselben zu subsumieren, ferner die Reduktion der Kategorie des Ortes auf die logische Definition, die der Verstand vollziehe. Die dialektischen Vorschriften über die Form oder Methode des Philosophierens erörtert Johannes Scotus nicht ausführlich; als das wesentlichste gilt ihm der Gebrauch der vier Formen, die von den Griechen genannt worden seien: διαιρετική, ὁριστική, ἀποδεικτική, ἀναλυτική. Unter der letzteren versteht er die Zurückführung des Abgeleiteten und Zusammengesetzten auf das Einfache, Allgemeine und Prinzipielle (De praed. prooem.), gebraucht aber den Ausdruck auch im entgegengesetzten Sinne von der Entfaltung Gottes in die Kreatur. Praef.

Digitized by Google

ad amb. S. Max.: divina in omnia processio ἀναλυτική dicitur, reversio vero θέωσις, i. e. deificatio.

In dem Streite über die Prädestination erklärte sich Johannes Scotus gegen Gottschalks (hauptsächliche Gegner Gottschalks Rabanus Maurus und Hincmar von Rheims, vgl. über ihn Victor Borrasch, Thorn 1868, Schrörs, Hincmar von Rheims, Freiburg 1884, A. Freystedt, Studien zu Gottschalks Leben und Lehre, Zeitschr. f. Kirchengeschichte, B. 18, 1898, S. 1 ff., S. 161 ff., S. 529 ff. Ders., Der Ausgang d. Praedestinationsstreites im 9. Jahrh. und die Stellung des Papsttums zu demselben, Zeitschr. für wissensch. Theologie, B. 41, 1898, S. 112—137; ders., Der Streit über die göttliche Trinität, ebenda, S. 392—401) Lehre einer zweifachen Vorausbestimmung teils zur Seligkeit, teils zur Verdammnis, und für die Annahme der ersteren allein. In den Streitigkeiten über die Eucharistie betonte er die geistige Seite der Präsenz Christi. Doch müssen diese spezifisch theologischen Verhandlungen sowie die Frage, ob eine während der Berengarschen Abendmahlskontroverse unter dem Namen des Johannes Scotus viel genannte und öfter verurteilte Schrift De Eucharistia mit der Abhandlung des Ratramnus gegen Paschasius Radbertus zu identifizieren sei (vgl. darüber J. Schnitzer, Berengar von Tours, München 1890, S. 180 ff.), hier unerörtert bleiben.

§ 21. Die von Johannes Scotus bekämpfte Ansicht der auf Schriften des Aristoteles und des Boëthius, wie auch des Augustinus und Pseudo-Augustinus fufsenden von ihm sogenannten Dialektiker, dafs das Individuum Substanz im vollsten Sinne sei, die Spezies und Genera aber Substanzen im sekundären Sinne, dafs die generellen und spezifischen Charaktere von der individuellen Substanz zu prädizieren seien, und dafs aufserdem die unwesentlichen Merkmale oder Akzidentien ihr inhärieren, fand unter den Scholastikern während und nach der Zeit des Johannes Scotus zahlreiche Anhänger, die zum Teil in ausdrücklichem Gegensatz gegen seine neuplatonische Theorie dieselbe vertraten, während andere vielmehr dem Allgemeinen die wahre Substantialität zuerkannten. Bei einem Teile der Dialektiker tauchte der Zweifel auf, ob, da das Generelle sich von dem Individuellen aussagen lasse, die Gattung für etwas Sachliches (Reales) gelten dürfe, indem es nicht anzugehen scheine, dafs eine Sache als Prädikat von einer anderen Sache ausgesagt werde; dieser Zweifel führte zu der Behauptung, dafs die Genera nur als Worte (voces) anzusehen seien.

Die Entwicklung dieser Lehren knüpfte sich insbesondere an des Porphyrius Einleitung zu den logischen Schriften des Aristoteles, in welcher von den Begriffen: genus, differentia, species, proprium und accidens gehandelt wird. Man untersuchte, ob hierunter fünf Realitäten oder nur fünf Worte (quinque voces) zu verstehen seien. Eine Stelle in eben dieser Einleitung berührte die drei Fragen: ob die Genera und Species (oder die sogenannten Universalien) substantielle Existenz haben oder blofs in unseren Gedanken seien, ob sie, falls sie substantiell existieren, Körper oder unkörperliche Wesen seien,

Digitized by Google

und ob sie von den sinnlich wahrnehmbaren Objekten gesondert oder nur in und an diesen existieren. Porphyrius weist die nähere Erörterung dieser Fragen (welche er namentlich in den dem früheren Mittelalter unbekannten metaphysischen Schriften des Aristoteles, in dem platonischen Parmenides und endlich bei seinem Lehrer Plotinus vorfand) als eine für seine einleitende Schrift zu schwierige Aufgabe ab. Aber schon die wenigen Worte reichten hin, um das Problem selbst und die möglichen Lösungsversuche so zu bezeichnen, dafs sich daran das Hervortreten des mittelalterlichen Realismus und Nominalismus anknüpfen konnte, umsomehr, da die dialektische Behandlung der kirchlichen Fundamentaldogmen immer wieder darauf zurückführen mufste.

Die (platonische oder doch von Aristoteles dem Platon zugeschriebene) Ansicht, dafs die Universalien eine von den Einzelobjekten gesonderte, selbständige Existenz haben und vor diesen (sei es blofs dem Range und dem Kausalverhältnis oder auch der Zeit nach) existieren, ist der extreme Realismus, der später auf die Formel gebracht wurde: universalia ante rem. Die (aristotelische) Ansicht, dafs die Universalien zwar eine reale Existenz haben, aber nur in den Individuen, ist der gemäfsigte Realismus, für den die Formel gilt: universalia in re. Der Nominalismus ist die Lehre, dafs nur die Individuen reale Existenz haben, die Gattungen und Arten aber blofs subjektive Zusammenfassungen des Ähnlichen seien, die mittels des gleichen Begriffs (conceptus) vollzogen werden, durch den wir die vielen einander gleichartigen Objekte denken, und mittels des gleichen Wortes (nomen, vox), durch das wir aus Mangel an lauter Eigennamen die einander gleichartigen Objekte sämtlich bezeichnen: der Nominalismus ist, sofern er die Subjektivität des Begriffs betont, Konzeptualismus, sofern aber die Identität des Wortes, extremer Nominalismus (oder Nominalismus im engeren Sinne). Die Formel des Nominalismus lautet: universalia post rem. Diese sämtlichen Hauptrichtungen finden sich schon, teils keimartig, teils in einer gewissen Entwicklung, im neunten und zehnten Jahrhundert vor; aber die vollere Entfaltung, die dialektische Begründung und die schärfere gegenseitige Bekämpfung derselben, wie auch das Hervortreten der verschiedenen möglichen Modifikationen und Kombinationen gehört der Folgezeit an.

Über den Realismus und Nominalismus im Mittelalter handeln u. a.: Jac. Thomasius (Oratio de secta nominalium, in seinen Orationes, Lips. 1683—1686), Ch. Meiners (De nominalium ac realium initiis, in: Comm. soc. Gott. XII, class. hist.), L. F. O. Baumgarten-Crusius (Progr. de vero scholasticorum realium et nominalium discrimine et sententia theologica, Jen. 1821). V. Cousin, Ouvrages inédits d'Abélard, Par. 1836. Die in der vorangeschickten Einleitung S. LVI ff. gegebene Darstellung der Entwicklung u. Bedeutung des Universalienproblems als des einzigen und aus-

Digitized by Google

schliefslichen philosophischen Problems hat bis vor kurzer Zeit gröfstenteils die geschichtliche Auffassung der scholastischen Philosophie beherrscht. Exner (Ueber Nominalismus u. Realismus, Prag 1842), Stöckl (Der Nomin. u. Real. in d. Gesch. d. Philos., 1854), H. O. Köhler (Realismus u. Nominalismus in ihrem Einfluss auf die dogmat. Systeme des Mittelalters, Gotha 1858), H. Doergens, Zur Lehre von den Universalien, Habil.-Schrift, Heidelb. 1861. C. S. Barach, Zur Gesch. des Nomin. vor Roscellin, nach handschr. Quellen d. Wiener kais. Hofbibliothek, Wien 1866 (Ueber Marginal-Glossen zu einem Mscr. d. pseudo-augustin. Kategorien). Joh. Heinr. Löwe, Der Kampf zwischen dem Real. u. Nomin. im Mittelalt., sein Ursprung u. sein Verlauf (aus d. Abhh. der k. böhm. Gesellsch. d. W., VI. Folge, 8. Bd.), Prag 1876. H. Siebeck, Archiv f. Gesch. d. Philos., I, 1888, S. 376 ff., 518 ff. (Der ältere Nominalismus wird betrachtet hinsichtlich seines Einflusses auf die Wiederbelebung und Fortbildung psychologischer Gesichtspunkte und Untersuchungen). Fr. Picavet, La scolastique. Revue intern. de l'enseignement, Avril 1893, p. 341 ff. G. Lefèvre, Les variations de Guillaume de Champeaux et la question des universaux. Étude suivie de documents originaux, Lille 1898. M. de Wulf, Le problème des universaux dans son évolution historique du IX. au XIII. siècle, Arch. f. Gesch. d. Philos. IX, N. F. II, 1896, S. 427 ff. (Die verschiedenen Lösungsversuche der Universalienfrage stellen sich dar als die organischen Entwicklungsstufen zum gemäfsigten Realismus). Ders., Qu'est ce que la philosophie scolastique? Louvain 1899, p. 19 ff. Ders., Hist. de la philosoph. médiévale, Louvain 1900, p. 167 ff. H. Willner, Des Adelard von Bath Traktat de eodem et diverso, Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt., Bd. IV, H. 1, Münster 1903, S. 51 ff. (genauer verfolgt wird insbesondere die Indifferenzlehre). B. Hauréau, Notices et extraits des mss. lat., t. V, Par. 1892, S. 290—338, veröffentlichte aus einer Handschr. des 12. Jahrh. (biblioth. nat. 17813) eine Reihe neuer, für die Geschichte und Kenntnis des Universalienstreites höchst belangreicher Quellenstücke, nämlich einen Kommentar zur Isagoge des Porphyrius (S. 293—296), dessen anonymer Verfasser sich aufs engste an Boëthius anlehnt (vgl. H. Willner, der a. a. O. Anh. I, S. 105—108, das Stück ediert und ebd. S. 63 ff. eine Analyse desselben gibt); dann einen ebenfalls anonymen Traktat über die Gattungen und Arten (S. 298—325), der nach einer eingehenden Polemik gegen exzessiv realistische Auffassungen die Indifferenzlehre entwickelt und nach Hauréaus Vermutung Walter von Mortagne zum Verfasser hat (vgl. H. Willner a. a. O. S. 64 ff., wo das Stück inhaltlich analysiert, und Anh. II, S. 108—110, wo der Text desselben mitgeteilt wird); ferner ein drittes Stück mit dem Titel: „Sententia de universalibus secundum magistrum R." (S. 325—328), das aber nicht, wie Hauréau meint, aus Roscelins Schule stammt, sondern auf dem Boden des Realismus steht; und endlich an vierter Stelle einen Kommentar zu den aristotelischen Kategorien (S. 333 bis 337), der mannigfach Auszüge aus Boëthius wiedergibt. Vgl. auch noch die oben angeführten Schriften über die Phil. der Scholastiker.

Dem Mittelalter waren (wie nach Jourdains Untersuchungen über die Phys. und Metaph. namentlich Cousin, Hauréau und Prantl nachgewiesen haben) bis fast gegen die Mitte des zwölften Jahrhunderts von logischen Schriften der Alten ausschliefslich folgende bekannt: Arist. Categ. und De interpretatione in der boëthianischen Übersetzung, Porphyrii Isagoge in den Übersetzungen des Boëthius und des Victorinus, Marcianus Capella, Augustin, Pseudo-Augustin, Cassiodorus, Boëth. ad Porphyr. a Victorino translatum, ad Porphyrium a se translatum, ad Arist. categ., ad Arist. de interpret., ad Cic. top., introd. ad categoric. syll., de syllog. categorico, de syll. hypothetico, de divisione, de differ. top., die Schrift d. Marius Victorinus de definitione, vgl. H. Usener, Anecdoton Holderi, S. 59 ff. Es fehlte die Kenntnis der beiden Analytica, der Topik und der Soph. elench. des Aristoteles. Von den sämtlichen Schriften des Platon besafs man nur einen Teil des Timäus in der Übersetzung des Chalcidius (vgl. jedoch Hauréau, De la philos. scolast., S. 75); im übrigen waren seine Lehren nur mittelbar, insbesondere durch Stellen des Augustin, jener Zeit bekannt. Ferner besafs man die Schrift des Apuleius De dogmate Platonis, Pseudo-Apuleius Asclepius (ed. Goldbacher), öfter zitiert unter dem Titel: Mercurius, Hermes Trismegistus; des Macrobius Commentar in Somnium Scipionis und seine Saturnalia. Um die Mitte des 11. Jahrhunderts übersetzte Alfanus (gest. 1085), Arzt in Salerno, später Abt in Monte Cassino und

Digitized by Google

seit 1058 Erzbischof von Salerno, des Nemesius Schrift Περὶ φύσεως ἀνθρώπου ins Lateinische (vgl. Cl. Baeumker, Wochenschrift f. klass. Philologie, 1896; B. Domanski, Die Psychologie des Nemesius. Beitr. z. Gesch. der Philos. d. Mittelalt. B. III, H. 1, Münster 1900, S. XII). Die Kenntnis der Analyt. und Top. des Aristoteles verbreitete sich allmählich seit 1128, die der metaph. und phys. Schriften seit Dominicus Gundissalinus Einleitung in die Philosophie um 1150 (siehe unten). Aus den Schriften des Augustin, Cassiodor und Claudianus Mamertus, Pseudo-Dionysius, Marc. Capella, des Isidorus usw. schöpften die früheren Jahrhunderte des Mittelalters ihre psychologische, religiös-philosophische und enzyklopädische Bildung. S. oben § 18, S. 148ff.

Löwe weist in der zitierten Abhandlung S. 1—31 nach, dafs am Schlusse der antiken Philosophie nebst dem Nominalismus alle Hauptrichtungen des Realismus schon vertreten waren, und bemerkt, dafs „das Mittelalter den Kampf wieder aufgenommen, fortgesetzt, durch eingeschobene Mittelglieder modifiziert, mit einem grofsen Aufwande von Scharfsinn bis in die feinsten Unterscheidungen verzweigt, ihn aber weder geschaffen, noch eine Lösung zustande gebracht hat, die nicht schon vor ihm im wesentlichen gegeben worden wäre". So finden wir bei Porphyrius den entschiedenen Realismus, bei Boëthius, Macrobius und Chalcidius vermittelnde Richtungen und bei Marcianus Capella den ausgesprochenen Nominalismus. Dieser letzte fafste den Gattungsbegriff in ganz nominalistischer Weise als die Zusammenfassung vieler Arten durch Einen Namen.

Die Stelle der Isagoge des Porphyrius, an welche das Aufkommen der verschiedenen dialektischen Richtungen sich geknüpft hat, lautet in der Übersetzung des Boëthius, in welcher sie dem Mittelalter vorlag: Quum sit necessarium, Chrysaori, et ad eam quae est apud Aristotelem praedicamentorum doctrinam, nosse quid sit genus, quid differentia, quid species, quid proprium et quid accidens, et ad definitionum assignationem, et omnino ad ea quae in divisione et in demonstratione sunt, utili istarum rerum speculatione, compendiosam tibi traditionem faciens, tentabo breviter velut introductionis modo, ea quae ab antiquis dicta sunt aggredi, ab altioribus quidem quaestionibus abstinens, simpliciores vero mediocriter conjectans. Mox de generibus et speciebus illud quidem sive subsistant sive in solis nudis intellectibus posita sint, sive subsistentia corporalia sint an incorporalia, et utrum separata a sensilibus an in sensilibus posita et circa haec consistentia, dicere recusabo; altissimum enim negotium est hujusmodi et majoris egens inquisitionis. Victor Cousin hat (ouvrages inédits d'Abélard, Paris 1836, p. LVI) nach dem Vorgange Tennemanns und anderer auf diese Stelle als den Ausgangspunkt des Streites zwischen Realismus und Nominalismus im Mittelalter besonders aufmerksam gemacht.

Im Unterschied von dem Neuplatonismus des Joh. Scotus hält namentlich die Schule des Rabanus Maurus an dem aristotelisch-boëthianischen Standpunkte fest. Über Hraban s. oben § 18, S. 153.

Eric (Heiricus) von Auxerre, der in Fulda auf der von Alcuins Schüler Rabanus gestifteten Schule unter der Leitung des Haimon (gleichfalls eines Schülers des Alcuin) studierte, dann, auch noch zu Ferrières ausgebildet, in Auxerre eine Schule eröffnete, hat u. a. Glossen zu der pseudo-augustinischen Schrift Categoriae als Marginalnoten in sein Exemplar geschrieben, die Cousin und Hauréau aufgefunden und veröffentlicht haben. Die Darstellung ist klar und leicht; der Gegensatz der logischen Standpunkte ist noch wenig ausgeprägt. Heiricus, dem übrigens auch die Schrift des Johannes Scotus „De divisione naturae" nicht unbekannt ist (siehe darüber Hauréau, Histoire de philos. scol. I, S. 182ff.), sagt (bei Hauréau, Philos. scol. S. 142, Histoire de la philos. scol. I,

Digitized by Google

S. 195) mit Aristoteles und Boëthius: rem concipit intellectus, intellectum voces designant, voces autem litterae significant, und erklärt (nach Arist. De interpr. 1) res und intellectus für naturalia, die voces aber und vollends die litterae für conventionell (secundum positionem hominum). Er setzt aber nicht das Allgemeine in unseren Begriffen zu einer realen Allgemeinheit in Beziehung, sondern äufsert sich vielmehr nach der Weise des Nominalismus (bei Hauréau, Philos. scol. S. 141, Hist. de la philos. scol. I, S. 194): sciendum autem, quia propria nomina primum sunt innumerabilia, ad quae cognoscenda intellectus nullus seu memoria sufficit, haec ergo omnia coartata species comprehendit et facit primum gradum, qui latissimus est, scilicet hominem, equum, leonem et species hujusmodi omnes continet; sed quia haec rursus erant innumerabilia et incomprehensibilia, alter factus est gradus angustior iam, qui constat in genere, quod est animal, surculus et lapis; iterum haec genera, in unum coacta nomen, tertium fecerunt gradum arctissimum iam et angustissimum, utpote qui uno nomine solummodo constet, quod est usia. — Begriffe von Qualitäten bezeichnen nicht Dinge. Heiricus bei Hauréau, Ph. sc. S. 139, Hist. de la philos. scol. I, S. 192: si quis dixerit album et nigrum absolute sine propria et certa substantia, in qua continetur, per hoc non poterit certam rem ostendere, nisi dicat albus homo vel equus aut niger. — In demselben Kodex finden sich mit Marginalnoten, die Hauréau (a. a. O. S. 184 ff.) mit Unrecht ebenfalls für Heiricus in Anspruch nimmt, versehen vor: die boëthianische Übersetzung der aristotelischen Schrift De interpr.; Augustin, De dialectica und die boëthianische Übersetzung der Isagoge des Porphyrius. In den Glossen zu der letzteren Schrift werden die porphyrianischen Fragen im Sinne des gemäfsigten (aristotelisch-boëthianischen) Realismus entschieden, der sich uns überhaupt als die in jener Zeit herrschende Lehrform bekundet. Den genera et species wird (bei Cousin, Ouvr. inéd. d'Abélard, S. LXXXII) das vere esse oder vere subsistere vindiziert; sie seien an sich unkörperlich, aber in dem Körperlichen subsistierend; dieses sei als einzelnes der Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung, das Allgemeine aber, als für sich bestehend aufgefafst, sei der Gegenstand des Gedankens. Das genus wird (konzeptualistisch) erklärt als cogitatio collecta ex singularum similitudine specierum. Diese kommentierenden Glossen sind einschliefslich der Angabe über Platon: sed Plato genera et species non modo intelligit universalia, verum etiam esse atque praeter corpora subsistere putat, fast nur Auszüge aus Boëth. ad Porphyr. a se translatum, insbesondere aus der von Hauréau, Ph. sc. I, S. 95 ff., Hist. de la philos. scol. I., S. 116 ff. zitierten Stelle.

Des Heiricus Schüler Remigius von Auxerre, der seit 882 in Reims und später in Paris grammatischen (über seinen viel gebrauchten Kommentar zur Ars minor des Donat vgl. Hauréau, Hist. de la philos. scol. I, S. 202 und Notices et extraits de quelques manuscrits, Paris 1890, t. I, S. 78 ff., ferner W. Fox, Remigii Autissiodorensis in artem Donati minorem commentum ad fidem codd. manuscr., Lipsiae 1902), musikalischen und dialektischen Unterricht erteilte, wo er namentlich auch Otto von Clugny zum Schüler hatte, bekundet in einem (grofsenteils aus dem Kommentar des Johannes Scotus zu demselben Autor entnommenen) Kommentar zum Marcianus Capella (woraus Hauréau, Phil. scol. I, S. 144 ff., Hist. de la philos. scol. I, S. 203, Notices et extraits de manuscrits, t. XX, p. II und Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la biblioth. nat., Paris 1890—1893, t. II, 140; VI, 260 f., Mitteilungen macht und dessen die Arithmetik betreffenden Teil M. E. Narducci, Rom 1883, veröffentlicht hat) eine mehr realistische Tendenz, lehrt auch platonisierend, dafs das Spezielle und Individuelle durch Partizipation am Allgemeinen bestehe, ohne jedoch den boëthianisch-aristotelischen Standpunkt der Immanenz aufzugeben. Er erklärt das Genus für die

Digitized by Google

Komplexion vieler species (genus est complexio, id est collectio et comprehensio multarum formarum i. e. specierum); dafs dies nicht von blofs subjektiver Zusammenfassung, sondern von einer objektiven Einheit zu verstehen sei, geht aus der Definition der forma oder species als eines substantiellen Abschnittes des genus (partitio substantialis) oder als der substantiellen Einheit der Individuen hervor (homo est multorum hominum substantialis unitas). Remigius erörtert die (auch von früheren schon behandelte) Frage, in welcher Art die Akzidentien vor ihrer Vereinigung mit den betreffenden Individuen existieren, z. B. die rhetorische Bildung vor ihrer Vereinigung mit Cicero. Er entscheidet dieselbe dahin, dafs die Akzidentien, bevor sie hervortreten, potentiell schon in den Individuen liegen, dafs z. B. die rhetorische Bildung in der menschlichen Natur überhaupt angelegt sei, dafs sie aber infolge der Sünde Adams in die Tiefe der Unwissenheit herabgesunken sei, in der memoria ruhe und durch das Lernen zum Bewufstsein (in praesentiam intelligentiae) hervorgerufen werde (Remig. bei Hauréau, Notices et extraits de manuscr. XX, II, S. 20).

Von den dialektischen Schriften aus dem neunten Jahrhundert kommt hier noch ein von Cousin aufgefundener und (in: Ouvrages inédits d'Abélard, Paris 1836, S. Xf., S. LXXVI, S. 613ff.) veröffentlichter Kommentar: Super Porphyrium in Betracht, für dessen Verfasser Cousin und Hauréau (Hist. de la phil. scol. I, S. 142, 144f.) auf Grund handschriftlicher Tradition den Rabanus Maurus halten, der aber wohl richtiger (mit Prantl, dem auch Kaulich folgt) einem seiner (unmittelbaren oder mittelbaren) Schüler zugeschrieben wird. Die Logik wird dort eingeteilt nicht, wie von Rabanus selbst De universo XV, 1, ed. Colvener, Col. 1627, in Dialektik und Rhetorik, sondern in Grammatik, Rhetorik und Dialektik. Die Absicht des Porphyrius wird mit den Worten angegeben (bei Cousin a. a. O. S. 613): intentio Porphyrii est in hoc opere facilem intellectum ad praedicamenta praeparare tractando de quinque rebus vel vocibus, genere scilicet, specie, differentia, proprio et accidente, quorum cognitio valet ad praedicamentorum cognitionem. Es wird die Meinung einiger erörtert, Porphyrius habe nicht de quinque rebus, sondern de quinque vocibus in seiner Isagoge handeln wollen, und der Grund angeführt, andernfalls würde die Definition unpassend sein, die er von dem genus gebe: genus est quod praedicatur; denn eine Sache könne nicht Prädikat sein. Res enim non praedicatur. Quod hoc modo probant: si res praedicatur, res dicitur, si res dicitur, res enunciatur, si res enunciatur, res profertur: sed res proferri non potest, nihil enim profertur nisi vox, neque enim aliud est prolatio, quam aëris plectro linguae percussio. Ein anderer Beweis werde darauf gegründet, dafs ja auch Aristoteles in der Schrift über die Kategorien, wozu Porphyrius eine Einleitung geben wolle, vorzugsweise de vocibus zu handeln beabsichtige (nach dem Ausdruck des Boëthius: de primis rerum nominibus et de vocibus res significantibus); die Einleitung aber müsse dem Hauptwerke entsprechen. Doch werde darum nicht geleugnet, dafs genus auch real genommen werden könne, denn Boëthius sage, die Einteilung derselben müsse der Natur gemäfs sein. Das genus wird erklärt als substantialis similitudo ex diversis speciebus in cogitatione collecta. In dem Ausspruch des Boëthius: alio namque modo (substantia) universalis est quum cogitatur, alio singularis quum sentitur, wird die Meinung gefunden: quod eadem res individuum et species et genus est, et non esse universalia individuis quasi quiddam diversum, ut quidam dicunt; scilicet speciem nihil aliud esse quam genus informatum et individuum nihil aliud esse quam speciem informatam. Diese Abhandlung zeigt, wie in der damaligen Zeit noch ziemlich friedlich und unentwickelt die Keime der verschiedenartigen Doktrinen nebeneinander bestanden.

Digitized by Google

Der Schulbetrieb der Dialektik, wie überhaupt der artes liberales, bestand fort während des zehnten und elften Jahrhunderts, jedoch bis gegen das Ende des letzteren fast ganz ohne neue wissenschaftliche Resultate. Um die Mitte des 10. Jahrhunderts soll ein Mönch Poppo in Fulda hauptsächlich auf der Grundlage des Boëthius, wie es dort und überhaupt zu jener Zeit durchweg traditionell war, gelehrt und auch die Schrift De consolatione kommentiert haben (s. Prantl II, 2. Aufl., S. 49 nach Trithem. Ann. Hirsaug. p. 113); doch ist diese Notiz unsicher. Ferner soll ein gewisser Reinhard im Kloster zu St. Burchard in Würzburg die Kategorien des Aristoteles kommentiert haben. Eine rege Schultätigkeit entfaltete sich im Kloster zu St. Gallen, zuerst, wie es scheint, durch die von Rabanus zu Fulda gegründete Schule angeregt. Notker Labeo (gest. 1022) hat um die Erhaltung und Entwicklung derselben wesentliche Verdienste. Er hat die aristotelischen Schriften Categoriae und De interpretat., des Boëthius Consol. philos. und des Marcianus Capella De nuptiis Philologiae et Mercurii (wie auch die Psalmen) ins Deutsche übersetzt und Abhandlungen von den Teilen der Denkkunst, von den Vernunftschlüssen, von der Redekunst und von der Musik verfafst (herausg. von Graff, Berlin 1837, vollständiger und genauer von Heinrich Hattemer, in: Denkmale des Mittelalters, 3. Bd., St. Gallen 1844—1849; Paul Pieper, Schriften Notkers und seiner Schule, Freib. i. B. 1882, I. Bd.: Schriften philosophischen Inhalts; J. Kelle, Gesch. d. deutschen Literatur, Berlin 1892, S. 232ff.; derselbe, Über die Grundlage, auf der Notkers Erklärung von Boëthius' De consolatione philosophiae beruht, in Sitzungsb. d. k. bayer. Akad. der Wiss. philos.-philolog. Klasse, 1896, H. III, S. 349ff.; Fr. Vogt u. M. Koch, Gesch. d. deutschen Literatur von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart, 2. Aufl., I. B., Lpz. 1904, S. 58—60, wo eine Seite aus der ältesten deutschen Logik nach dem Original nachgebildet ist).

In dem Kloster zu Aurillac in der Auvergne, das von Otto von Cluguy, dem Schüler des Remigius, unter strengere Regel gebracht worden war, danach auf anderen Schulen Frankreichs und auch in Spanien bei den Arabern (von denen er auch die indischen Zahlzeichen entnahm) bildete sich Gerbert aus, der nachmalige Papst Sylvester II., ein Mann von der umfassendsten Gelehrsamkeit, mehr aber den Fächern des Quadriviums als denen des Triviums zugewandt (gest. 1003). Vgl. über ihn C. F. Hock, Gerbert od. Papst Sylvester II. u. s. Jahrh., Wien 1837; Max Büdinger, Über G.s wiss. und pol. Stellung, Cassel 1851; G. Friedlein, Erlangen 1861; F. Picavet, Gerbert ou le pape philosophe, Par. 1897; ferner M. Cantor, Mathematische Beiträge zum Kulturleben der Völker, Halle 1863, wo in Abschnitt XIII. über Boëthius, XIX. über Isidor, Beda und Alcuin, XX. über Odo von Clugny, XXI. und XXII. über Gerberts Leben und Mathematik gehandelt wird; derselbe, Vorlesungen über Gesch. d. Mathematik, Bd. I, 2. Aufl., Leipz. 1894; Tappe, Gerbert oder Papst Sylvester II. und seine Zeit, Berlin 1869; Ad. Franck, Gerbert (le pape Sylv. II.), état de la phil. et d. scienc. au X. siècle in seinem: Moralistes et Philosophes, Par. 1872, S. 1—46; K. Werner, Gerb. v. Aurillac, d. Kirche u. Wissensch. seiner Zeit, 2. Ausg., Wien 1881; J. Havet, Lettres de Gerbert 983—997 publiées avec une introduction et des notes, Paris 1889. Von seinen Schriften handelt die eine über das Abendmahl, die andere über das Vernünftige und den Vernunftgebrauch (De rationali et ratione uti, gedruckt bei Pez. Thes. anecd. I, 2, S. 146ff. und in den Oeuvres de Gerbert, collationnées sur les manuscrits, précédées de sa biographie, suivies de notes critiques par A. Olleris, Clermond-Ferrand et Paris 1867, S. 297—310); aufserdem hat Cousin (Ouvrages inédits d'Abélard, S. 644 f.) einiges Mathematische und N. Bubnov (Gerberti opera mathematica, Berolini 1899) eine Ausgabe der mathe-

Digitized by Google

matischen Werke veröffentlicht. An Gerberts Geometria lehnt sich an ein von M. Curtze (Monatshefte f. Mathemat. u. Physik, VIII, 1897, S. 193ff.) edierter anonymer geometrischer Traktat (Geometria practica). Gerbert findet in dem Satze rationale ratione utitur die Schwierigkeit, dafs die Geltung desselben der logischen Regel zu widersprechen scheine, das Prädikat müsse allgemeiner als das Subjekt sein. Um diese Schwierigkeit zu lösen, unterscheidet er mit Aristoteles: das Vernünftige ist teils ein Ewiges und Göttliches (wozu Gerbert auch die platonischen Ideen rechnet), teils ein in der Zeit Lebendes; jenes betätigt stets die Vernunftanlage, dieses nur mitunter. Bei jenem ist die Potentialität untrennbar von der Aktualität, es ist sub necessaria specie actus, bei diesem gehört nur die Fähigkeit des Vernunftgebrauches zum Wesen, der wirkliche Vernunftgebrauch dagegen ist hier nur ein accidens, nicht eine substantialis differentia. Daher gilt der Satz: rationale ratione utitur bei den Vernunftwesen der ersten Klasse allgemein, bei denen der zweiten aber nur partikular; Gerbert meint, das ohne Angabe der Quantität hingestellte Urteil könne auch in partikularem Sinne genommen werden. So löst Gerbert die Schwierigkeit. Er verflicht auf eine nicht unangemessene Weise mit der Erörterung dieses Problems die Unterscheidung des höheren Begriffs im logischen Sinne, d. h. des Begriffs mit weiterem Umfange, von dem Begriff, der auf ein dem Range nach in der Stufenreihe der Wesen höher stehendes Objekt geht.

Zu den Schülern Gerberts gehört Fulbert (vgl. Pfister, De Fulberti Carnotensis vita et operibus, Nancy 1885; A. Clerval, Les écoles de Chartres au moyen-âge, Chartres 1895, S. 31ff., S. 94ff.), der im Jahre 990 zu Chartres eine Schule eröffnete und 1007—1029 Bischof daselbst war. Anhängliche Schüler nannten ihn ihren Sokrates. Ausgezeichnet in geistlichem und weltlichem Wissen, richtete er bei seinem Unterricht doch auch die dringliche Ermahnung an seine Schüler, sich von trüglichen Neuerungen fernzuhalten und nicht von den Pfaden der heiligen Väter abzuweichen. Es begann um jene Zeit bereits die Gefahr einer Erhebung der Dialektik über die Autorität der biblischen und kirchlichen Aussprüche hervorzutreten, weshalb nun von kirchlicher Seite ausdrücklich die dienstbare Stellung gefordert wird. Petrus Damiani (vgl. über ihn Vogel, Jena 1856 u. F. Neukirch, Das Leben des Petrus D., I. T.: bis zur Ostersynode 1059, Götting. 1875; Kleinermanns, Der hl. Petrus Damiani usw., Steyl 1882), der Apologet mönchischen Lebens und mönchischer Askese, sagt um 1050 (Opera ed. Cajetan, Par. 1743, III, p. 312): quae tamen artis humanae peritia si quando tractandis sacris eloquiis adhibetur, non debet ius magisterii sibimet arroganter arripere, sed velut ancilla dominae quodam famulatus obsequio subservire, ne si praecedit oberret. In gleichem Sinne beklagt sich um jene Zeit der wissens- und dialektikfeindliche Mönch Othlo (gest. in Regensburg um 1073) in seiner Schrift De tribus quaest. (bei Pez, Thes. anecd. III, 2, S. 144; vgl. über ihn: Dümmler, Über den Mönch Othlo von Emmeram, Sitzungsb. d. k. pr. Akademie d. Wissensch. zu Berlin, 1895, 2. Halbband, S. 1070—1102. Gegen Dümmler J. A. Endres: Othlos von St. Emmeram Verhältnis zu den freien Künsten, insbesondere zur Dialektik in philos. Jahrb. d. Görresges., B. 17, 1904, S. 44—52; S. 173—184. G. Swarzenski, Die Regensburger Buchmacherei d. X. und XI. Jahrhunderts. Studien z. Gesch. d. deutschen Malerei des frühen Mittelalt. Lpz. 1901. S. 172ff.), es gebe Dialektiker, die dies so exklusiv seien, dafs sie selbst die Aussprüche der heil. Schrift nach der Autorität der Dialektik einschränken zu müssen wähnten und mehr dem Boëthius als den heiligen Schriftstellern Glauben schenkten. Ein Kollisionsfall lag vor in der Definition der Person als der substantia rationalis bei der Anwendung auf die kirchliche Trinitätslehre,

Digitized by Google

und der Streit sollte auf diesem Punkte bald nachher (durch Roscelin) zum Ausbruch gelangen.

Ein Schüler Fulberts war Berengar von Tours, Archidiakon von Angers (999—1088), dessen dialektischer Eifer gröfser war als sein Respekt vor der kirchlichen Autorität. Er mufste zweimal seine Ansichten über das Abendmahl gegen seine Überzeugung widerrufen, wovor ihn nicht einmal sein Freund Papst Gregor VII. schützen konnte, bereute aber diese Schwachheit auf das bitterste. An seinen rationalisierenden Standpunkt in der Abendmahlsfrage knüpfte sich sein Konflikt mit dem orthodoxen Dialektiker Lanfranc (geb. zu Pavia um 1005, zuerst zu Bologna zum Juristen gebildet, danach Mönch und Scholastiker im Kloster zu Bec in der Normandie, seit 1070 Erzbischof von Canterbury, gest. 1089; Opp. ed. d'Achery, Paris 1648; ed. Giles, Oxon. 1854; vgl. über ihn: F. Liebermann, Lanfranc and the Antipope in: The English Historical Review, 16, 1901, S. 308—332; H. Böhmer, Die Fälschungen des Erzbischofs Lanfranc von Canterbury. Stud. zur Gesch. d. Theol. u. Kirche, B. VIII, 1902; E. Longuemare, L'Eglise et la conquête de l'Angleterre. Lanfranc moine bénédictin, conseiller politique de Guillaume le Conquérant. Paris 1902; J. A. Endres, Lanfrancs Verhältnis zur Dialektik in: Katholik, B. 25, 1902, S. 215—231), welchem nach der Meinung der Zeitgenossen und dem Urteil der Kirche Berengar unterlag. Die Ansicht des Berengar, die derselbe in seiner Schrift De sacra coena adv. Lanfrancum (ed. A. F. und F. Th. Vischer, Berlin 1834) verteidigt, wird von dem Bischof Hugo von Langres so zusammengefafst: dicis in hujusmodi sacramento corpus Christi sic esse, ut panis et vini natura et essentia non mutetur, corpusque quod dixeras crucifixum, intellectuale constituis. Berengar bekämpft die Annahme der Änderung der Substanz ohne entsprechende Änderung der Akzidentien, indem er sich dabei auf dialektische Argumente gegenüber dem kirchlichen Dogma stützt und von einem sensualistischen konsequent zum Nominalismus hindrängenden Substanzbegriff ausgeht. Bei der Erkenntnis der Wahrheit müsse man mehr die Vernunft als Autoritäten gebrauchen, und er beruft sich hierfür auf Augustin, der gelehrt habe, überall auf die Vernunft, das Ebenbild Gottes in uns, zurückzugehen, also sich der Dialektik zu bedienen. Seine Gegner beschränkten die Autorität teils der Sinne, teils der dialektischen Argumente. Vgl. Lessing, Ber. Turonensis, oder Ankündigung eines wichtigen Werks desselben, Braunschw. 1770; Stäudlin in: Stäudlins und Tzschirn. Archiv 1814, Bd. II, St. 1; De Crozals, Bérengar, Paris 1877; J. Schnitzer, Berengar von Tours und seine Lehre, München 1890; A. Clerval, Les écoles de Chartres, Chartres 1895, S. 77f., 119f., 131f., der insbesondere auf die Keime des Nominalismus in der Berengarschen Argumentation aufmerksam macht; O. Baltzer, Beiträge z. Gesch. d. christolog. Dogmas im 11. und 12. Jahrhundert in: Studien zur Gesch. d. Theol. und der Kirche, B. 3, 1898, S. 3ff.; Bourgain, Une légende: l'hérésiarque Bérengar et le tertre Saint-Laurent d'Angers, Angers 1901; P. Renaudin, l'hérésie antieucharistique de Bérengar. Rapport présenté au congrès eucharistique d'Angers le 4—9 Sept. 1901, Paris 1902. Auf das Ansehen der Schriften des Johannes Eriugena äufserte dieser Streit eine ungünstige Rückwirkung; denn da Berengar in der Abendmahlslehre sich an das unter dessen Namen gehende Buch De eucharistia grofsenteils angeschlossen hatte, so wurde auch dieses (auf der Synode zu Vercelli 1050) verdammt und das Lesen der Schriften des Joh. Scotus überhaupt verboten. Eine fernere Folge war, dafs man jetzt die Unantastbarkeit des Glaubensinhaltes durch die Vernunft zu urgieren begann.

Wahrscheinlich ist weder von Lanfranc, noch von seinem Schüler Anselmus die Schrift verfafst: Elucidarium sive dialogus summam totius theologiae com-

Digitized by Google

plectens (früher unter Anselms Werken gedruckt, doch auch bezweifelt, und von Giles auf Grund mehrerer Handschriften dem Lanfranc vindiziert und in die Ausgabe seiner Schriften aufgenommen). Sie mufs wohl, wie bereits bei Migne t. 172, c. 189ff. geschieht, dem Honorius von Autun (gest. 1150) zugeteilt werden. Vgl. über ihn: Hauréau, Notices et extraits, Paris 1890—1893, t. I, 209, II, 61, V, 266; R. Rocholl, Honorius Augustodunensis, Neue kirchliche Zeitschr. B. 8, 1897, S. 704—740; O. Baltzer, Beiträge z. Gesch. d. christolog. Dogmas im 11. u. 12. Jahrhundert in: Studien zur Geschichte u. Theol. d. Kirche, B. 3, 1898, S. 30ff.; J. Kelle, Über Honorius Augustodunensis in d. Elucidarium sive dialogus de summa totius christianae theologiae, Sitzungsb. d. k. Akad. d. Wiss. zu Wien, philos.-hist. Klasse, B. 43, 1901, XIII, S. 1—14. Gegen Kelle, welcher die Autorschaft des Honorius bestreitet, J. A. Endres, Honorius Augustodunensis u. s. Elucidarium in: Historisch-politische Blätter, B. 130, 1902, S. 157ff., der mit guten Gründen an Honorius' Urheberschaft festhält und dessen Beziehungen zu den Regensburger Schotten, speziell dem Abt Christian (1123—1153), nachzuweisen sucht; ders., Das St. Jakobsportal in Regensburg und Honorius Augustodunensis, Kempten 1903, wo gezeigt wird, dafs bei Honorius der Schlüssel zum Verständnis jenes berühmten Portals zu suchen sei. J. Kelle, Unters. über das Speculum ecclesiae des Honorius und die Libri deflorationum des Abtes Werner. Sitzungsb. d. k. Akad. d. Wiss. zu Wien, philos.-hist. Klasse, B. 145, 1903. 7. Abt. Gegen ihn J. A. Endres, Hist. Jahrb. d. Görresges., B. 24, 1903, S. 827—828. Ders., Philos. Jahrb. d. Görresges., B. 16, 1903, S. 455, wo auf die noch ungedruckte Schrift des Honorius „Clavis physice" und deren Beziehungen zu Johannes Scotus de divisione naturae (siehe oben S. 162) aufmerksam gemacht wird. Im „Elucidarium" wird der gesamte Inhalt der damaligen Dogmatik echt scholastisch in syllogistischer Form mit dialektischer Erörterung der Gründe und Gegengründe dargestellt und diese Form der Untersuchung auch zur Ausführung und Fixierung des Phantasiebildes von jenseitigen Zuständen verwandt (z. B. in der Erörterung der Fragen, ob man im künftigen Leben Kleider tragen werde, in welcher Körperstellung die Verdammten in der Hölle seien usw.).

Hildebert von Lavardin, Bischof von Tours, geb. 1057, gest. um 1133, von Bernhard von Clairvaux als „tanta ecclesiae columna" bezeichnet, ein Schüler oder doch Verehrer Berengars, ist ausschliefslich Theologe und Dichter. Der unter seinem Namen von A. Beaugendre, Paris 1708, S. 1010 veröffentlichte und auch von Hauréau früher (Hist. de la philos. scol. I, S. 308ff.) ihm zugeteilte „Tractatus theologicus" ist, wie schon Liebner (Theol. Studien u. Kritiken, Jahrg. 4, I, S. 254 u. Hugo v. St. Victor u. d. theol. Richtungen s. Zeit, Leipz. 1832, S. 488) bemerkt hatte, nicht sein Werk, sondern identisch mit den bereits seit 1648 gedruckten Sentenzen des Hugo von St. Victor. Vgl. Hauréau, Notices et extraits, Paris 1892, t. V, S. 251. Auch die von Beaugendre ebenfalls unter die Werke Hildeberts gestellte „philosophia moralis" ist ihm abzusprechen und Wilhelm von Conches zuzuweisen. Vgl. Hauréau, Notices et extraits, Paris 1890, S. 99ff. Über Hildeberts poetische Erzeugnisse siehe Hauréau, Les mélanges poétiques d'Hildebert de Lavardin, in Notices et extraits des mss. (Quart), Bd. 28 2e partie, S. 289ff. und Notices et extraits, Paris 1892, t. V, S. 211ff.

§ 22. Als durchgeführter Parteistandpunkt gegenüber dem Realismus trat der Nominalismus erst in der zweiten Hälfte des elften Jahrhunderts hervor, indem ein Teil der Scholastiker die Ansicht, dafs die Logik es mit dem richtigen Wortgebrauch zu tun habe und

Digitized by Google

die Genera und Species nur (subjektive) Zusammenfassungen der durch den gleichen Namen bezeichneten Individuen seien, dem Aristoteles zuschrieb und die Deutung bekämpfte, die den Universalien eine reale Existenz vindizierte. Diese Nominalisten wurden zuweilen als moderne Dialektiker bezeichnet, da sie zu der althergebrachten realistischen Deutung des Aristoteles in Opposition traten. Unter den Nominalisten dieser Zeit ist der bekannteste Roscelinus aus Compiègne, der durch seine Anwendung der nominalistischen Doktrin auf das Trinitätsdogma grofsen Anstofs erregte und dadurch das sofortige Unterliegen des Nominalismus veranlafste. Wenn nach der nominalistischen Theorie in der Wirklichkeit nur Individuen existieren, so sind die drei Personen der Gottheit drei individuelle Substanzen, also in der Tat drei Götter, und nur der kirchliche Sprachgebrauch, der blofs die Personen, aber nicht die Substanzen in der Dreizahl zu erwähnen pflegt, steht dieser Bezeichnung entgegen. Roscelin, der diese Konsequenz offen aussprach, wurde auf der Kirchenversammlung zu Soissons (1092) zum Widerruf dieser anstöfsigen Aussage über die Gottheit verurteilt, scheint aber den Nominalismus selbst, aus dem sie geflossen war, auch später noch festgehalten und gelehrt zu haben. Derselbe erlosch in der nächstfolgenden Zeit nicht gänzlich, doch wagten wenige, sich offen zu ihm zu bekennen; erst im vierzehnten Jahrhundert wurde er aufs neue, insbesondere durch Wilhelm von Occam, zur Geltung gebracht. Unter Roscelins Zeitgenossen war sein einflufsreichster Gegner Anselm von Canterbury. Die realistische Richtung vertrat in Frankreich namentlich Wilhelm von Champeaux, der die Gattung einem jeden der Individuen wesentlich, oder, wie er später durch Abälard zu sagen veranlafst wurde, auf eine indifferente Weise inhärieren liefs; auch Abälard, der eine vermittelnde Richtung suchte, bekämpfte den extremen Nominalismus seines früheren Lehrers Roscelin.

Einen Brief des Roscelin an Abälard hat J. A. Schmeller aus einer Münchener Handschrift (cod. lat. 4643) in den Abh. d. philos.-philol. Klasse der k. bayer. Akad. der Wiss. V, 3, S. 189 ff., 1851 veröffentlicht und danach auch Cousin der neuen Gesamtausgabe von Abälards Werken beigefügt. Die Dissertation des Joh. Mart. Chladenius (De vita et haeresi Roscellini, Erlangen 1756, und in G. E. Waldaus Thesaurus bio- et bibliographicus, Chemnit. 1792) ist veraltet. Die theologischen Konsequenzen der zur Zeit Roscelins und Anselms einander bekämpfenden Richtungen entwickelt Bouchitté in Le rationalisme chrétien à la fin du onzième siècle, Par. 1842. Das Historische vom Legendenhaften scheidet F. Picavet, Roscelin philosophe et théologien, d'après la légende et d'après l'histoire, Par. 1896.

Über Wilhelm von Champeaux handelt E. Michaud, Guillaume de Champeaux et les écoles de Paris au XIIe siècle, d'après des documents inédits, Par. 1867, 2. éd. ebd. 1868. G. Lefèvre, Les variations de Guillaume de Champeaux et la question des universaux. Etude suivie de documents originaux, Lille 1898. (Travaux et Mémoires de l'Université de Lille, t. VI.) M. de Wulf, Hist. de la philosophie médiévale, Louvain 1900, S. 191 ff. H. Willner, Adelard von Bath de eodem et diverso, Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt., Bd. IV, H. 1, 1903, S. 66 ff.

Digitized by Google

Häufig wird Roscelin als der Stifter der nominalistischen Richtung bezeichnet. So sagt z. B. Otto von Freising (De gestis Frederici I, lib. I.) von Roscelin: primus nostris temporibus sententiam vocum instituit in logica. Auch Anselm, Abälard, Johann von Salisbury und Vincentius von Beauvais nennen keinen Vorgänger. Dagegen wird Roscelin von Caramuel Lobkowitz im 17. Jahrhundert in der Schrift Bernardus triumphans genannt: nominalium sectae non autor, sed auctor, und in der schon oben (bei Johannes Scotus S. 168f.) zitierten Notiz wird ein Johannes (nicht Eriugena, noch auch Johann der Sachse, der um 847 durch den König Alfred aus Frankreich nach England berufen wurde, wo er als Abt von Athelney starb, vgl. Monumenta hist. brit. I, 493c) als sein Vorgänger, und werden Robert von Paris und Arnulph von Laon als seine Gesinnungsgenossen genannt. Den fraglichen Johannes identifiziert Clerval (Les écoles de Chartres, Chartres 1895, S. 70 u. 120ff.), eine Vermutung du Boulays wieder aufgreifend, mit dem nach urkundlichen Ausweisen zu Chartres wirkenden Mediziner Johannes, dem Arzte des Königs Heinrich I. von England. Freilich fehlen historische Belege für den Nominalismus jenes Mediziners, wie auch für seine Beziehungen zu Roscelin. Aber trotzdem verdient Clervals Hypothese lebhaftes Interesse. Im Falle ihrer Verifizierung wäre die Schule von Chartres der Ausgangspunkt der in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts weit um sich greifenden nominalistischen Bewegung, die sich an den Namen eines Empirikers, eines Mediziners, knüpfen würde. Dafs in der Tat manche Mitglieder der Schule von Chartres von nominalistischen Tendenzen nicht frei waren, beweisen die sensualistischen Äufserungen des ebenfalls medizinisch gebildeten Berengar, mit dessen Anschauungen Sätze Roscelins mannigfach zusammentreffen. Der Abt Hermann zu Tournay in der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts berichtet, um 1100 habe der Magister Raimbert zu Lille die Dialektik nominalistisch gelehrt (dialecticam clericis suis in voce legebat) und mit ihm viele andere. Diese hätten den Odo oder Odardus angefeindet (später Bischof von Cambray), der die Dialektik nicht nach moderner Weise (juxta quosdam modernos) nominalistisch (in voce), sondern nach Boëthius und den alten Lehrern realistisch (in re) vorgetragen habe. Diese Modernen, klagt der Berichterstatter, wollen die Schriften des Porphyrius und Aristoteles lieber nach ihrer neuen Weisheit als nach der Darstellung des Boëthius und der anderen Alten deuten. Schwerlich hat sich in so kurzer Zeit die Schule des Roscelin bereits so sehr ausgebreitet; der Parteigegensatz mufs schon früher sich entwickelt haben. Danach ist die Nachricht (Avent. Annal. Boior. VI), Roscelin, der Bretagner, sei novi lycei conditor, und durch ihn sei ein novum genus Aristotelicorum oder Peripateticorum aufgekommen, nur in der Beschränkung gültig, dafs er der einflufsreichste Vertreter der sententia vocum war. (Übrigens bemerkt F. Picavet a. a. O., S. 20 mit Recht, dafs bei Aventin eine Konfundierung Roscelins mit Occam und dem späteren Nominalismus vorliege.) Der Realismus des Odo (s. Auszüge aus seinem W. Über die Erbsünde bei Hauréau, Hist. de la ph. sc., I, 300—307) geht auch daraus hervor, dafs er wie Anselm von Canterbury die Möglichkeit der Erbsünde dadurch erklärte, dafs die Wesenheit der Species Substanz der Individuen sei, in dem Individuum also die ganze Art affiziert werden könne.

Roscelinus (oder Rucelinus), geboren in Compiègne (nur Aventin a. a. O. nennt ihn Britanum; er selbst aber und die Mehrzahl der Dokumente schreiben: Roscelinus de Compendis, de Compendio, Compendiensis; vgl. F. Picavet, a. a. O., S. 23), studierte in Soissons und Reims, lebte und dozierte eine Zeitlang als Kanonikus in Besançon, in Tours und in Loches (bei Vannes in der Bretagne), wo sich auch der junge Abälard unter seinen Schülern befand. Im Jahre 1092

Digitized by Google

nötigte ihn das Konzil zu Soissons zum Widerruf seiner tritheistischen Darstellung der Trinitätslehre. Eine Schrift scheint er nicht verfafst, sondern seine Ansichten nur mündlich vorgetragen zu haben. Doch besitzen wir noch einen wahrscheinlich von ihm an Abälard gerichteten Brief, der hauptsächlich auf die Trinitätslehre eingeht. Im übrigen sind wir für die Ermittelung seiner Ansicht auf die wenn nicht schiefen, so doch jedenfalls leidenschaftlich gefärbten Angaben seiner Gegner, namentlich seines Schülers Abälard, angewiesen. Auch sprechen Anselm sowie Johannes von Salisbury über ihn. Doch ist uns noch eine gewisse Kontrolle möglich durch die Vergleichung mit nominalistischen Äufserungen Früherer, welche uns mehrfach den befriedigendsten Kommentar liefert.

Anselm sagt De fide trin. c. 2: illi nostri temporis dialectici, immo dialectices haeretici, qui non nisi flatum vocis putant esse universales substantias; qui colorem nihil aliud queunt intelligere quam corpus, nec sapientiam hominis aliud quam animas; er wirft diesen „Häretikern der Dialektik" vor, ihre Vernunft sei so an die Einbildungskraft gebunden, dafs sie sich nicht von ihr loszumachen und nicht das, was für sich betrachtet werden müsse, herauszuheben vermöge. So wenig der Ausdruck „flatus vocis" von den Nominalisten selbst gebraucht worden sein kann, so gewifs mufs er doch seinen Anknüpfungspunkt in deren eigener Ausdrucksweise haben; er erinnert an die oben (S. 175) angeführte Stelle in dem Kommentar des Pseudo-Rabanus super Porphyrium: res proferri non potest, nihil enim profertur nisi vox, neque enim aliud est prolatio, nisi aëris plectro linguae percussio, wodurch bewiesen werden soll, dafs das genus, weil es der boëthianischen Definition gemäfs als Prädikat ausgesagt werde, nicht eine res, sondern nur eine vox sein könne. Der andere Vorwurf des Anselm, dafs Roscelin nicht die Eigenschaft von dem mit dieser Eigenschaft behafteten Subjekt zu unterscheiden wisse, beweist, dafs Roscelin mit der oben (S. 174) erwähnten Doktrin des Heiricus übereinstimmte: si quis dixerit nigrum et album absolute, . . . per hoc non poterit certam rem ostendere, nisi dicat albus homo vel equus aut niger. Freilich erweist sich eben hierdurch der Vorwurf als unbegründet; denn die Nominalisten bekämpfen die Identifizierung der Abstraktion (ἀφαίρεσις) mit der Annahme eines realen Gesondertseins und selbständigen Bestandes des Abstrahierten (χωρισμός), Anselm aber, der in dieser Identifizierung steht, spricht ihnen von diesem seinem Standpunkte aus mit dem χωρισμὸς zugleich die Fähigkeit der ἀφαίρεσις ab, ohne doch die Nichtberechtigung der den Standpunkt seiner Gegner bedingenden (freilich von diesen selbst vielleicht nicht mit genügender Bestimmtheit vollzogenen) Unterscheidung dargetan zu haben.

Anselm sagt ferner (De fide trin. c. 2): qui enim nondum intelligit, quomodo plures homines in specie sint homo unus, qualiter in illa secretissima natura comprehendet, quomodo plures personae, quarum singula quaeque est perfectus Deus, sint Deus unus? et cujus mens obscura est ad discernendum inter equum suum et colorem ejus, qualiter discernet inter unum Deum et plures rationes (relationes)? denique qui non potest intelligere aliud esse hominem nisi individuum, nullatenus intelligit hominem nisi humanam personam. Der Gegensatz der Standpunkte ist hiermit scharf bezeichnet: dem Realismus gilt die Gesamtheit der gleichartigen Individuen als eine reale Einheit, die Gesamtheit der Menschen als eine Gattungseinheit, unus homo in specie; dem Nominalismus dagegen liegt diese Einheit nur in dem gemeinsamen Namen, als reale Einheit aber gilt ihm ausschliefslich das Individuum.

Johannes von Salisbury sagt in seinem Metalogicus II, 17: „Der eine heftet sich an Worte, obgleich diese Lehre mit Roscelin fast ganz erloschen ist," und im Policraticus VII, 12: „Einige behaupten, die Worte selbst seien die Gattungen

Digitized by Google

und Arten — doch diese Ansicht ist längst verworfen und verschwand mit ihrem Urheber."

In der Konsequenz des Nominalismus liegt es, ebenso wie er den Komplex mehrerer Individuen für eine blofs subjektive Zusammenfassung hält, auch die Unterscheidung von Teilen in dem Individuum für eine blofs subjektive Zerlegung zu erklären. Dafs Roscelin auch diese Konsequenz gezogen hat, geht aus den Angaben des Abälard hervor. Abälard sagt in seinem Briefe über Roscelin an den Bischof von Paris (ep. 21): hic sicut pseudo-dialecticus, ita et pseudo-christianus quum in dialectica sua nullam rem, sed solam vocem partes habere aestimat, ita divinam paginam impudenter pervertit, ut eo loco quo dicitur dominus partem piscis assi comedisse, partem hujus vocis quae est piscis assi, non partem rei intelligere cogatur. Id. de divis. et defin. p. 472 ed. Cousin: fuit autem, memini, magistri nostri Roscelini tam insana sententia, ut nullam rem partibus constare vellet; sed sicut solis vocibus species, ita et partes adscribebat. Die Entgegnung, dafs doch die Wand ein Teil des Hauses sei, habe Roscelin durch die Argumentation abweisen wollen, dann müfste die Wand als Teil des Ganzen ein Teil der Teile, woraus sie bestehe, nämlich des Fundamentes und der Wand und des Daches sein, also auch ein Teil ihrer selbst. So offenbar sophistisch diese Argumentation Roscelins in der vorliegenden ungeschickten (vielleicht auch nicht vollkommen treu oder doch nicht vollständig im Zusammenhange mit Roscelins gesamtem Gedankenkreise überlieferten) Fassung ist, so läfst sich doch der auf nominalistischem Standpunkte unabweisbare Gedanke darin wiederfinden, dafs die Beziehung des Teils auf das Ganze, wie jede Beziehung, nur subjektiv sei, realiter aber ein jedes nur an und für sich auf sich selbst bezogen existiere, folglich nichts als Teil realiter, abgesehen von unserer Beziehung desselben auf das Ganze, existiere, da es ja sonst auch an und für sich, auf sich selbst bezogen, Teil, folglich Teil seiner selbst, sein müfste. In diesem Sinne verstanden, würde die Argumentation zwar einseitig und ebenso bestreitbar, wie der nominalistische oder individualistische Parteistandpunkt selbst (da sich die objektive Realität von Beziehungen mindestens mit ebenso vollem Rechte annehmen wie bestreiten läfst), aber doch keineswegs sophistisch sein. Die von Abälard gezogene Konsequenz aber, die auf das Verzehren eines Teils des Wortes Bratfisch geht, trifft umsoweniger zu, da bei dem Verzehren eine faktische Zerlegung eintritt und Roscelin doch nur die objektiv-reale Gültigkeit der von uns blofs denkend und redend vollzogenen Partition bestritten hat. Was Substanz ist, ist nach der Lehre des Roscelin als Substanz nicht Teil; der Teil aber ist als Teil nicht Substanz, sondern Resultat der subjektiven Zerlegung der Substanz in unserer (Betrachtung und) Rede. Bei vielen uns unentbehrlichen Teilungen (z. B. des Zeitlichen nach Jahrhunderten, des räumlich Ausgedehnten nach den üblichen Mafseinheiten, des Kreises nach Graden usw.), denen wir oft in naiver Weise eine objektive Bedeutung beizumessen geneigt sind, ist Roscelins Bemerkung unzweifelhaft zutreffend.

Wie mit dem Nominalismus überhaupt der Sensualismus verbunden zu sein pflegt, so auch bei Roscelin. Wenigstens wirft Anselm ihm und seinen Genossen vor: „In ihren Seelen ist das Denken so von körperlichen Dingen umsponnen, dafs es sich aus ihnen gar nicht herauszuwickeln vermag."

Wahrscheinlich hätte der Nominalismus Roscelins, obgleich konsequenter durchgeführt, als von früheren geschehen war, doch keine besonders grofse Beachtung gefunden und nicht Roscelins Namen als den eines Parteihauptes verewigt, wenn nicht die damit verknüpfte tritheistische Deutung der Trinitätslehre allgemeines Aufsehen erregt hätte. Wie schon die Dialektiker, über die

Digitized by Google

sich der Mönch Othlo beklagt (s. oben S. 177), so hält auch Roscelin an der boëthianischen Definition der Person als substantia rationalis unbedingt fest: er gibt nicht zu, dafs, auf die Trinität bezogen, diese Ausdrücke in anderem Sinne als sonst zu nehmen seien, und sagt: non igitur per personam aliud aliquid significamus quam substantiam, licet ex quadam loquendi consuetudine triplicare soleamus personam, non substantiam (Epist. ad Abaelardum, bei Cousin Ab. opp. II, S. 798); er erklärt die substantia generans und die substantia generata für nicht identisch: semper enim generans et generata plura sunt, non res una, secundum illam beati Augustini praefatam sententiam, quo ait, quod nulla omnino res est quae se ipsam gignat (ebend. S. 799); er fragt, warum nicht drei Ewige (tres aeterni) anzunehmen seien, da ja doch die drei Personen ewig seien (si tres illae personae sunt aeternae). Hiermit stimmt zwar nicht Abälards Angabe überein, Introd. ad theol. t. II., S. 84 ed. Cousin: alter tres in Deo proprietates, secundum quas tres distinguuntur personae, tres essentias diversas ab ipsis personis et ab ipsa divinitatis natura constituit (vgl. F. Picavet a. a. O. S. 11), wohl aber die Anselms Epist. II, 41: Roscelinus clericus dicit, in Deo tres personas esse tres res ab invicem separatas, sicut sunt tres angeli, ita tamen, ut una sit voluntas et potestas. De fide trin. c. 3: tres personae sunt tres res sicut tres angeli aut tres animae, ita tamen, ut voluntate et potentia omnino sint idem. Roscelin habe das Argument vorgebracht, andernfalls, wenn die drei Personen res una seien, würde folgen, dafs mit dem Sohne zugleich auch der Vater und der heilige Geist habe in das Fleisch eingehen müssen. Ausdrücklich soll Roscelin erklärt haben (nach Anselm Ep. II, 41): tres deos vere posse dici, si usus admitteret (welche Äufserung übrigens mit gewissen Stellen Gregors von Nyssa und anderer griechischer Kirchenväter und selbst mit dem milden Urteil Augustins über das Eine, den *νοῦς* und die Weltseele als die drei Hauptgötter der Neuplatoniker verglichen nicht in dem Grade als häretisch und vom gemeinen Glauben abweichend erscheint, wie wenn Augustins und anderer strengerer Monotheismus, der in manchen Wendungen dem sabellianistischen Modalismus sich annähert und nur vermöge der Unverträglichkeit der kirchlichen Inkarnationslehre mit demselben darüber hinausgeht, als Mafsstab angelegt wird). Was Anselm entgegenhält, ist die Realität der Gattungseinheit: unus Deus. Übrigens konnte Roscelin, der kein Häretiker sein, sondern den christlichen Glauben festhalten und verteidigen wollte, in der Meinung stehen, mit dem Ausdruck: tres substantiae (der sich u. a. auch bei Johannes Scotus auf die drei göttlichen Personen bezogen findet) nicht gegen die Kirchenlehre zu verstofsen, da er substantia durchaus in der Bedeutung des selbständig Existierenden versteht, in welcher es als Übersetzung des griechischen Wortes *ὑπόστασις* gelten kann, welches bekanntlich in der Mehrheit (*τρεῖς ὑποστάσεις*) von den drei Personen gebraucht wird; er verstiefs freilich gegen die kirchlich gewordene Terminologie, welche substantia stets als Übersetzung des griechischen Wortes *οὐσία* nimmt und es daher nur in der Einzahl gebraucht, um die Einheit des Wesens (essentia) zu bezeichnen, welcher Gebrauch um so konstanter sein mufste, da auch *οὐσία* die gleiche Doppelbedeutung wie substantia hat.

Zu dem Sabellianismus, dem Hauréau (Ph. sc. I, S. 189 f.) irrtümlicherweise die Lehre des Roscelin gleichsetzt, bildet dieselbe auf Grund eines gemeinsamen Prinzips den geraden Gegensatz. Der Sabellianismus schliefst: drei Personen in der Gottheit sind drei Götter; nun gibt es nicht drei Götter, sondern nur Einen Gott; also gibt es in der Gottheit nicht drei Personen (sondern nur drei Daseinsformen). Roscelin aber schliefst: drei göttliche Personen sind drei göttliche Wesen; nun gibt es drei göttliche Personen; also gibt es drei göttliche Wesen.

Digitized by Google

Roscelin bekennt sich zu eben der Ansicht, welche die Sabellianer als eine unabweisbare, aber an sich verwerfliche Konsequenz der athanasianischen Doktrin bezeichneten, während die Verteidiger der Kirchenlehre nicht zugaben, dafs jene auch von ihnen als verwerflich erkannte tritheistische Ansicht wirklich eine Konsequenz der athanasianischen Auffassung sei. Vom Arianismus anderseits unterscheidet sich Roscelins Lehre wesentlich durch die Anerkennung der Gleichheit der Macht (und des Willens) der drei göttlichen Personen. Mit Lanfranc, dem damals hochgefeierten Besieger der berengarschen Häresie, und mit Lanfrancs Schüler und Nachfolger Anselm scheint Roscelin anfangs sich hinsichtlich der Trinitätslehre im Einklang geglaubt zu haben, bis einer seiner Zuhörer, Johannes, sich brieflich an Anselm mit der Mitteilung der roscelinschen Ansicht und Bitte um ein Urteil wandte; dies gab dem Anselm den Anlafs zur Bekämpfung des Roscelin.

Wilhelm von Champeaux, geb. um 1070, gest. als Bischof von Châlons-sur-Marne 1121, studierte unter Manegold von Lutenbach (vgl. über diesen gleich Damiani und Othlo von Emmeram der Philosophie und Dialektik feindlichen, nach 1103 verstorbenen Magister und seine Schriften: Giesebrecht, Über Magister Manegold von Lautenbach und seine Schrift gegen den Scholastikus Wenrich, Sitzungsb. d. k. bayr. Akad. d. Wiss. 1868, II. S. 302 ff. J. A. Endres, Manegold von Lautenbach, Ein Beitrag zur Philosophie d. 12. Jahrhunderts. Histor.-polit. Blätter, Bd. 127, 1901, S. 390 ff, 486 ff. G. Koch, Manegold von Lautenbach und die Volkssouveränität unter Heinrich IV., Berlin 1902. J. A. Endres, Manegold von Lautenbach, „Modernorum magister magistrorum“ in histor. Jahrb. d. Görresges., Bd. 25, 1904, S. 168—176. [Es gibt nur einen Manegold, den von Lautenbach, seit 1094 Propst des Klosters Marbach im Elsafs, gestorben nach 1103.]) zu Paris, dann unter dem damals sehr berühmten (von Anselmus Cantuarensis wohl zu unterscheidenden) Anselm von Laon (über ihn vgl. G. Lefèvre, De Anselmo Laudunensi scholastico, Mediolani Aulercorum 1895), endlich auch unter Roscelin zu Compiègne, zu dessen Richtung aber die seinige, welche die Realität des Universellen (obschon in re, dem Individuum immanent) behauptet, einen scharfen Gegensatz bildet; er lehrte dann an der Kathedralschule zu Paris, wo auch Abälard ihn hörte und mit ihm disputierte, verliefs dieselbe aber im Jahre 1108, um sich als Chorherr in die Abtei von St. Victor zurückzuziehen; doch nahm er dort bald nachher seine Vorträge über Rhetorik, Philosophie und Theologie wieder auf und scheint den Grund zu der mystischen Richtung gelegt zu haben, die später in der Schule zu St. Victor herrschte. Von 1113—1121 war Wilhelm Bischof von Châlons. Mit dem h. Bernhard von Clairvaux stand er bis zu seinem Tode in Freundschaft. Schriften theologischen Inhalts (De eucharistia und De origine animae, in welcher letzteren er sich für den Creatianismus, also für das unmittelbare Geschaffenwerden der Seelen bei dem Beginn ihres irdischen Daseins, erklärt) und andere sind erhalten und (von Mabillon, von Martène und Patru und von G. Lefevre, Les variations de Guillaume de Champeaux et la question des Universaux, Lille 1898. Guillelmi Campellensis Sententiae vel quaestiones XLVII; vgl. Hauréau, Hist. de la philos. scol. I, S. 321) ediert. Die Echtheit der Schrift De origine animae bestreitet G. Lefèvre a. a. O. S. 2 und teilt sie dem Anselm von Laon zu. Über philosophische Probleme existieren einige Manuskripte; hauptsächlich sind wir auf die Angaben des Abälard angewiesen. Dieser sagt (in seiner Historia calamitatum) über Wilhelm von Champeaux: erat autem in ea sententia de communitate universalium, ut eandem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse adstrueret individuis, quorum quidem nulla esset in essentia diversitas, sed sola multitudine accidentium

Digitized by Google

varietas. Abälard richtet hiergegen den Einwurf, dann würde die nämliche Substanz verschiedene Akzidenzien erhalten, die miteinander unverträglich seien, insbesondere müfste (wie dies in der Schrift De gener. et spec. vermutlich im Sinne Abälards anschaulich ausgeführt wird) das nämliche an verschiedenen Orten sein. Denn ist das menschliche Wesen ganz in Sokrates, so ist es nicht in dem, was nicht Sokrates ist; ist es also zugleich auch in Platon, so mufs Platon auch Sokrates sein und Sokrates aufser an seinem eigenen Orte sich auch an dem Orte des Platon befinden. Darauf hin soll Wilhelm von Champeaux seine Ansicht so umgestaltet haben, dafs er statt essentialiter sagte: individualiter (nach Hauréau, Hist. de la philos. scol. I, S. 336 ff., Notices et extraits, Paris 1892, t. V, S. 321), also die allgemeine Substanz nicht nach ihrem vollen Wesen, sondern mittelst individueller Modifikation in einem jeden der Individuen existieren liefs; nach anderer Lesart jedoch, die wahrscheinlich die richtige ist: indifferenter, wonach Wilhelm von Champeaux dem abälardschen Argumente dadurch auszuweichen suchte, dafs er statt der numerischen Einheit die unterschiedlose Mehrfachheit der Existenz des allgemeinen Wesens annahm. (Die unten zu erwähnende Schrift „De generibus et speciebus" unterscheidet allerdings die Indifferenzlehre ausdrücklich von der Lehre Champeaux'. Aber dieser hat eben verschiedene Stadien durchgemacht.) In einer (von Michaud zitierten) Stelle einer theologischen (von Patru, Paris 1847 und von G. Lefèvre a. a. O. 1898 vollständiger edierten), offenbar aus seiner späteren Periode datierenden Schrift sagt Wilhelm: Vides has duas voces, unum scil. et „idem" duobus accipi modis, secundum indifferentiam et secundum identitatem eiusdem prorsus essentiae; secundum indifferentiam, ut Petrum et Paulum idem dicimus esse in hoc quod sunt homines; quantum enim ad humanitatem pertinet, sicut iste est rationalis, et ille, et sicut iste est mortalis et ille. Sed si veritatem confiteri volumus, non est eadem utriusque humanitas, sed similis, quum sint duo homines. Sed hic modus unius ad naturam divinitatis non est referendus. Vgl. dazu Lefèvre a. a. O. S. 14 und 25. Wie übrigens das Problem der Trinität zu der realistischen Ansicht hinführte und durch dieselbe begreiflich werden sollte, geht am klarsten aus einer (von Hauréau, Phil. sc. I, S. 227, Hist. de la philos. scol. I, S. 327 zitierten) Stelle des Robert Pulleyn hervor, der (Sentent. I, 3) einen „Dialektiker" von jener Richtung sagen läfst: species est tota substantia individuorum, totaque species eademque in singulis reperitur individuis; itaque species una est substantia, eius vero individua multae personae, et hae multae personae sunt illa una substantia.

Gegen das Ende des 11. Jahrhunderts bekundet sich (wie Thurot, Revue critique d'histoire et de littérature, 1868, Nr. 42, S. 249 bemerkt) eine lebhafte intellektuelle Bewegung, die zu mancherlei Kombinationsversuchen zwischen logischen und grammatischen Überlieferungen geführt zu haben scheint. Doch möchte es nicht gerechtfertigt sein, aus diesem Grunde eine neue Periode hier beginnen zu lassen, da der wesentliche Gesamtcharakter des Philosophierens, wie es durch das überlieferte Material bedingt war, erst um 1200 eine durchgängige Veränderung erfahren hat.

§ 23. Anselmus, geboren 1033 zu Aosta (Augusta Praetoria in Piemont), trat, durch Lanfrancs Ruf angezogen, 1060 in das Kloster zu Bec in der Normandie, ward 1063 Prior, 1078 Abt desselben und war seit 1093 bis zu seinem Tode 1109 Erzbischof von Canterbury, welches Amt er nach den Prinzipien des Papstes Gregor VII. ver-

Digitized by Google

waltete. Sein Motto: Credo, ut intelligam, fordert den Fortgang von der Unmittelbarkeit des Glaubens zu dem erreichbaren Maſse wissenschaftlicher Einsicht, aber durchaus nur in dem Sinne, daſs der im voraus bereits als Dogma feststehende (und nicht, wie bei den Vätern, mit dem philosophisch-theologischen Denken und durch dasselbe sich erst gestaltende) Glaubensinhalt schlechthin unangetastet bleibe und die absolute Norm für das Denken sei. Das Resultat der Prüfung darf nur ein bejahendes sein; ist es in irgend einem Betracht verneinend, so ist eben damit das prüfende Denken selbst als falsch und sündig erwiesen, indem das kirchlich sanktionierte Dogma der adäquate Lehrausdruck der von Gott geoffenbarten Wahrheit ist. Anselms Ruhm knüpft sich vornehmlich an den in der Schrift „Proslogium" von ihm aufgestellten ontologischen Beweis für das Dasein Gottes und an die von ihm in der Schrift „Cur deus homo?" entwickelte christologische Satisfaktionstheorie. Das ontologische Argument ist der Versuch, Gottes Dasein aus dem Gottesbegriff selbst zu erweisen. Unter Gott verstehen wir, der Definition gemäſs, das gröſste, was überhaupt gedacht werden kann. Dieses ist in unserem Intellekt, da wir die Gottesvorstellung haben, und selbst der Atheist begreift, was mit dem Ausdruck: das gröſste schlechthin, bezeichnet wird. Das gröſste aber kann nicht bloſs im Intellekt sein, denn dann lieſse sich ein anderes, gröſseres denken, welches auſserdem auch noch in der äuſseren Wirklichkeit wäre. Also muſs das gröſste im Intellekt und zugleich auch in der äuſseren Wirklichkeit sein. Also wird Gott nicht bloſs von uns gedacht, sondern er existiert auch wirklich. Daſs dieses Argument ein Fehlschluſs sei, behauptete schon Anselms Zeitgenosse, der Mönch Gaunilo zu Mar-Moutier. Gegen seine Einwürfe versucht Anselm dasselbe in dem „Liber apologeticus" zu retten.

Nach Anselms kirchlich gewordener Satisfaktionstheorie, welche wesentlich eine Anwendung juridischer Analogien auf ethisch-religiöse Verhältnisse ist, ist die Schuld des Menschen, weil gegen Gott begangen, unendlich schwer, muſs daher nach Gottes Gerechtigkeit durch eine unendlich schwere Strafe gesühnt werden. Sollte diese das Menschengeschlecht selbst treffen, so verfielen alle der ewigen Verdammnis, was der göttlichen Güte widerstreiten würde; eine Vergebung ohne Sühne aber würde der göttlichen Gerechtigkeit widerstreiten; also blieb, damit sowohl der Güte als der Gerechtigkeit genügt werde, nur die stellvertretende Genugtuung übrig, die bei der Unendlichkeit der Schuld nur von seiten Gottes als des allein unendlichen Wesens geleistet werden konnte. Nur als ein von Adam stammender (jedoch sündlos von der Jungfrau empfangener) Mensch aber konnte er das Menschengeschlecht vertreten; also muſste die

Digitized by Google

zweite Person der Gottheit Mensch werden, um die Gott gebührende Genugtuung anstatt der Menschheit zu leisten und dadurch den gläubigen Teil derselben zur Seligkeit zu führen.

Die Werke Anselms sind zu Nürnberg durch Casp. Hochfeder 1491, ebendas. 1494, zu Paris 1544 und 1549, zu Köln 1573, ebendas. durch Picardus 1612, dann namentlich von Gabr. Gerberon, Paris 1675, dann ebendas. 1721 und Venet. 1744 herausgegeben worden und in neuerer Zeit in der J. P. Migneschen Sammlung, Bd. 155, Paris 1852—1854. Die Schrift: Cur deus homo? hat Hugo Laemmer, Berl. 1857, herausgegeben, auch O. Fridolin Fritzsche, Zürich 1868, 2. Aufl. 1886. W. Schenz, Des hl. Anselm von Canterbury 2 Bücher: Warum ist Gott Mensch geworden? übersetzt und glossiert, 2. Aufl., Regensb. 1902. Das Monologium und Proslogium nebst den zugehörigen Schriften: Gaunilonis liber pro insipiente und Ans. liber apologeticus hat Carl Haas ediert als 1. Teil der Sancti Anselmi opuscula philosophico-theologica selecta, Tübing. 1863. Anselms Leben hat sein Schüler Eadmer, Mönch zu Canterbury, beschrieben (De vita S. Anselmi, ed. G. Henschen in Act. sanctorum t. X, p. 866 sqq., und Gerberon bei seiner Ausgabe der Werke A.s); hieraus haben auch Johannes von Salisbury und andere geschöpft. Von Neueren handeln über Anselm namentlich Möhler in der Tübing. Quartalschr., Jahrg. 1827 u. 1828, wieder abgedr. in den ges. Schriften hrsg. von Döllinger, Regensb. 1839, Bd. I, S. 32 ff. G. F. Franck, Anselm v. C., Tübing. 1842. Rud. Hasse, A. v. C., Lpz. 1843—1852. G. W. Church, Saint Anselm, Lond. 1870; J. G. F. Billroth, De Ans. Cant. proslogio et monologio, Lps. 1832. Charles de Rémusat, Anselme de Cantorbéry, tableau de la vie monastique et de la lutte du pouvoir spirituel avec le pouvoir temporel au XIe siècle, Par. 1854, 2. éd. ebd. 1868. M. Rule, Life and times of St. Anselm, 2 vols., Lond. 1882. P. Ragey, St. A., professeur, Ann. de philos. chrét., 21, 1889, S. 113—137, 226—253; ders., Histoire de saint Anselm, Par. 1890, 2 Bde. J. M. Rigg, St. A. of C., Lond. 1896. Vgl. A. v. C. als Vorkämpfer für die kirchl. Freiheit des 11. Jahrh., in G. Philipps und G. Görres' hist.-polit. Bl. f. d. kathol. Deutschl., Bd. 42, 1858. Über die Anselmsche Satisfaktionstheorie handeln C. Schwarz (Diss. de satisf. Chr. ab Ans. Cant. exposita, Gryph. 1841), Ferd. Chr. Baur in seiner Geschichte der Versöhnungslehre und im zweiten Bande seiner Schrift über die Lehre von der Dreieinigkeit, Dorner in seiner Entwickelungsgesch. der Lehre von der Person Christi, H. Cremer in Evang. K. Z., 1883, S. 481—492, E. v. Möller, Die Anselmsche Satisfactio und die Bufse des germanischen Strafrechts, in: Theol. Studien u. Kritiken 1899, S. 627—634, B. Funke, Grundlagen u. Voraussetzungen der Satisfaktionstheorie des hl. Anselm von Canterbury, Kirchengeschichtl. Studien, Bd. VI, H. 3, Münster 1903. O. Baltzer, Beiträge zur Gesch. d. christologischen Dogmas im 11. u. 12. Jahrh., Studien zur Gesch. d. Theologie u. Kirche, Bd. 3, H. 1, 1898, S. 9 ff. J. Gottschick, Studien z. Versöhnungslehre des Mittelalters, in: Ztschr. f. Kirchengesch., Bd. 22, 1901, S. 378 ff., und andere. Über A.s Lehre vom Glauben und Wissen handelt Ludw. Abroell, A. C. de mutuo fidei ac rationis consortio, D. I., Wirceburgi 1864; Aemilius Höhne, Anselmi Cantuarensis philosophia cum aliorum illius aetatis decretis comparatur eiusdemque de satisfactione doctrina diiudicatur, diss. inaug., Lips. 1867. Über das ontologische Argument handeln: R. Hasse, De ontologico Ans. pro existentia Dei argum., Bonn 1849. Alb. Stöckl, De argumento, ut vocant, ontolog., Monast. 1862. Emil Herwig, Ueber den ontologischen Beweis, Diss., Rostock 1868. Joh. Janda, Krit. hist. Entwickelung des Gottesbegriffs, Diss., Rostock 1868. Jahnke, Ueber d. ontol. Bew. vom Dasein Gottes, mit besonderer Berücksichtigung von Ans. u. Descartes, Pr., Strls. 1874. G. Runze, Der ontolog. Gottesbeweis, krit. Darstell. seiner Gesch. seit Anselm bis auf die Gegenw., Halle 1881. J. Körber, Das ontologische Argument, Bamb. 1884 (Gymn.-Progr.). P. Ragey, L'argument de saint Anselm, Par. 1893. H. Liedtke, Die Beweise fürs Dasein Gottes bei Anselm u. Descartes, I. D., Heidelb. 1893. L. Guyeton, L'argument de St. A., Ann. de la philos. chrét., 1894, S. 152—172, 263—283. Bertin, La preuve de l'existence de dieu in: Annales de la philosophie chrétienne, t. 32, 1895, S. 155 ff., 277 ff. B. Adlhoch, O. S. B., Der Gottesbeweis des hl. Anselm, 5 Artikel im philos. Jahrb. d. Görresges., Bd. 8 (1895), Bd. 10 (1897). (Anselms Argument ist kein ontologisches, sondern hat psychologischen und geschichtsphilosophischen Charakter und enthält keine logischen Fehler, wenn es gefafst wird, wie sein Urheber es dachte.) E. Caird, St. Anselms argument for the being of God, Journal of Theol. studies, 1, 1900, 23—39. E. Budde, Die Beweise für das Dasein Gottes von Anselm v. Canter-

Digitized by Google

bury bis zu René Descartes, Erlang. 1900, Diss. R. Fuzier, La preuve ontologique de Dieu par S. Anselm. Compte rendu du 4e congrès scientifique intern. des cathol., Par. 1900. H. Schultze, Der ontol. Gottesbeweis. Geschichtl. kritische Übersicht bis Kant, Progr. d. Realschule v. d. Lübecker Tor zu Hamb. 1900. Domet de Vorges, L'argument de S. Anselme in Akten d. 5. intern. Kongr. kathol. Gelehrten, München 1901, S. 185—187. Ders., Saint Anselm, Par. 1901. Über diese umfassende Monographie Anselms vgl. J. A. Endres in philos. Jahrb. d. Görresges., Bd. 15, 1902, S. 449—455, B. Adlhoch, ebd. S. 455—462, und ders., Glossen zur neuesten Wertung des Anselmischen Gottesbeweises, ebd. Bd. 16, 1903, S. 163 ff., 300 ff., 365 ff. (Adlhoch sucht gegen Domet de Vorges den Anselm. Gottesbeweis zu retten). J. Geyser, Zum Beweis Gottes aus dem Begriff Gottes, ebd. Bd. 17, 1904, S. 92 ff. (gegen Adlhoch). J. Olivier, Anselme de Cantorbéry d'après ses méditations, Toulouse 1890. L. Vigna, Sant Anselmo filosofo, Milano 1899. J. D. Folghera, La vérité définie par s. Anselme, Revue thomiste, 8e année, 1900, S. 414 ff. Van Weddingen, La philosophie de S. Anselme dans Mémoires conr. et autres mémoires de l'Académie de Belgique, t. 45, p. 352 ff. A. C. Welch, Anselm and his work, Newyork u. Edinburgh 1901. J. Draeseke, Zu Anselms Monologium und Proslogium, in: Neue kirchl. Ztschr., Bd. 11, 1900, S. 243—257 (Anselm ist weder von Joh. Scotus noch von dem Areopagiten, sondern von Augustin abhängig). W. G. T. Shedd, Hist. of Chr. doctrin II, New-York 1864, S. 111—140 u. 263—268. Über A.s L. v. d. Freiheit Alb. Stöckl, De S. Anselmi de liberi arbitrii notione sententia, in Ind. lect. Monaster. per menses aestiv. 1871.

Anselm fordert die unbedingte Unterwürfigkeit unter die Autorität der Kirche in dem Mafse, dafs, wenn hiernach allein die Periode der Scholastik, welcher er angehört, zu charakterisieren wäre, dieselbe als die Zeit der strengsten Subordination der Philosophie bezeichnet werden müfste (u. a. mit Cousin, der in seinem Cours de l'histoire de la philosophie, neuvième leçon, in Oeuvres I, Bruxelles 1840, S. 190 die erste Periode als subordination absolue de la philosophie à la théologie bestimmt, die zweite als alliance, die dritte als commencement d'une séparation). Aber teils ist der Charakter des anselmschen Philosophierens nicht der der gesamten Periode, da bei anderen hervorragenden Denkern sich abweichende Richtungen geltend machen, gegen welche die strenge Kirchlichkeit sich erst den Sieg erkämpfen mufs, teils ist die Absicht der vollsten Unterwerfung noch sehr verschieden von jener durchgeführten Gestaltung der Philosophie in allen ihren Teilen zum Werkzeuge der Kirche, wie wir solche in der nächstfolgenden Periode, namentlich bei Thomas und seinen Schülern, finden. Charakteristisch ist übrigens, dafs Anselm nicht nur das Dasein Gottes, sondern auch (was später Thomas, Duns Scotus und Occam abwiesen und nur Raymundus Lullus wiederum versuchte) die Trinität und Inkarnation zu begründen versucht, und zwar vermittels platonischer und neuplatonischer Doktrinen, ohne dadurch aber dem natürlichen Denken ein volles Recht einräumen zu wollen. Im Monologium will er die Schriftbeweise für die Trinitätslehre ganz weglassen und sich nur auf Vernunftgründe stützen, und in der Schrift Cur Deus homo? will er ebenfalls durch die blofse Vernunft, ohne die Offenbarung zu Hilfe zu nehmen, beweisen, dafs ein Mensch ohne Christus nicht gerettet werden könne.

Häufig spricht Anselm seinen Grundsatz aus, dafs die Erkenntnis auf dem Glauben, nicht der Glaube auf vorangehender, durch Zweifel und Denken vermittelter Erkenntnis ruhen müsse, Proslog. 1: neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo, quia, nisi credidero, non intelligam. Er hat diesen Grundsatz aus Augustin (De vera rel. 5; 24; De util. cred. 9; De ord. II. 9; Augustin. in Joh. Ev. tract. 40, 9: credimus, ut cognoscamus, non cognoscimus, ut credamus) geschöpft; doch sagt Anselm daneben auch: intellige, ut credas (Proslog. 1), wie auch Augustin diesen Weg mit und neben dem andern gelten läfst und eine wechselseitige Förderung von Glauben und Wissen annimmt. Anselm fügt seiner Forderung das Argument bei: wer nicht

Digitized by Google

glaubt, wird nicht erfahren, wer nicht erfährt, wird nicht verstehen (De fide trin. 3). Die Erkenntnis ist das Höhere, der Fortgang zu ihr ist Pflicht nach dem Maſse der Befähigung. Cur Deus homo? c. 2: wie die rechte Ordnung erfordert, daſs wir die Geheimnisse des Christentums erst glaubend in uns aufnehmen, ehe wir sie denkend erwägen, so scheint es mir Nachlässigkeit zu sein, wenn wir, nachdem wir im Glauben befestigt sind, nicht auch trachten, das Geglaubte zu verstehen: negligentiae mihi esse videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non studemus, quod credimus, intelligere. Diese Sätze nimmt Anselm aber nicht in dem Sinne, daſs, nachdem zunächst durch willige und vertrauensvolle Hingabe die Aneignung erfolgt, und das Verständnis ermöglicht sei, nunmehr dem zur Einsicht Gelangten ein freies Urteil über den Wert und die Wahrheit des Überlieferten zustehe (in welcher Deutung der Satz auch von unserem Verhältnis zu der antiken Poesie, Mythologie und Philosophie gelten würde), sondern im Sinne der absoluten Unantastbarkeit der katholischen Lehre. Der Glaubensinhalt kann durch die aus ihm erwachsene Erkenntnis nicht zu höherer Gewiſsheit gebracht werden, denn er hat an sich ewige Festigkeit; noch viel weniger aber darf er bekämpft werden. Denn, sagt Anselm, ob das wahr sei, was die allgemeine Kirche mit dem Herzen glaubt und mit dem Munde bekennt, darf kein Christ in Frage stellen, sondern, zweifellos daran festhaltend, diesen Glauben liebend und nach demselben lebend, forsche er in Demut nach den Gründen seiner Wahrheit. Kann er es zur Einsicht in denselben bringen, so danke er Gott; kann er es nicht, so renne er nicht dagegen an, sondern beuge sein Haupt und bete an. Denn eher wird die menschliche Weisheit an diesem Felsen sich selbst einrennen, als den Felsen umrennen (De fide trinit. c. 1 u. 2). Also das Wissen steht nicht etwa unbedingt über dem Glauben, sondern es muſs erst beurteilt werden nach seiner Übereinstimmung mit dem Glauben. In dem Briefe, den Anselm dem Bischof Fulco von Beauvais zu dem Konzil mitgab, welches gegen Roscelin gehalten werden sollte, erläutert er in gleichem Sinne den Satz: Christianus per fidem debet ad intellectum proficere, non per intellectum ad fidem accedere, aut si intelligere non valet, a fide recedere, und gibt — mit gröſserer Konsequenz als Humanität — den Rat, mit Roscelin auf der Synode sich nicht erst in eine Verhandlung einzulassen, sondern sofort den Widerruf von ihm zu verlangen. Der Erfolg konnte nur der sein, daſs der Gegner unüberzeugt blieb und nur die Wahl hatte, entweder zum Märtyrer seiner Lehre zu werden oder heuchlerisch sich zu fügen. Roscelin hat zu Soissons, wie er selbst später erklärte, aus Todesfurcht das letztere gewählt, um nach beseitigter Gefahr doch wieder auf seine unaufgegebene Überzeugung zurückzukommen. Nachträglich sucht ihn Anselm durch die Schrift De fide trinitatis zu widerlegen.

Der Dialogus de grammatico, wahrscheinlich Anselms früheste Schrift, ist das Gespräch eines Lehrers mit seinem Schüler über die von den Dialektikern damals (wie Anselm c. 21 bezeugt) häufig behandelte Frage, ob grammaticus unter die Kategorie der Substanz oder unter die der Qualität zu subsumieren sei. Die grammatische Bildung gehört nicht zum Wesen des Menschen, wohl aber zum Wesen des Grammatikers als solchen; also lassen sich die Sätze aufstellen: omnis homo potest intelligi sine grammatica; nullus grammaticus potest intelligi sine grammatica; warum folgt aus diesen Prämissen nicht, was doch anscheinend nach den logischen Regeln daraus folgen sollte: nullus grammaticus est homo? Wegen des verschiedenen Sinnes, in dem die Prämissen gelten: Jeder Mensch kann in gewisser Hinsicht, sofern er nämlich nur als Mensch betrachtet wird, aber nicht in jeder Hinsicht, sofern er nämlich etwa auch Grammatiker ist, ohne

Digitized by Google

grammatische Bildung sein; von dem Grammatiker aber gilt der Untersatz schlechthin. Also folgt nur, dafs die Begriffe grammaticus und homo verschieden sind, aber nicht, dafs kein Grammatiker ein Mensch sei. Ist der Grammatiker Mensch, so ist er Substanz; wie kann dann aber Aristoteles grammaticus als Beispiel eines Qualitätsbegriffs anführen? In grammaticus liegt ein Zweifaches, grammatica und homo (die adjektivische und die substantivische Bedeutung), jenes in dem Worte grammaticus an sich selbst (per se), dieses mittelbar (per aliud); wenn wir auf jene Bedeutung achten, so ist es Bezeichnung eines Wie (Quale), nicht eines Was (Quid), wenn aber auf diese, so ist es Bezeichnung einer Substanz, des homo grammaticus, und zwar einer substantia prima, sofern ein einzelner Grammatiker gemeint ist, einer substantia secunda, sofern die Species gemeint ist. Da die Dialektik es zunächst mit den Ausdrücken (voces) und deren Bedeutung und nur mittelbar mit den bezeichneten Dingen (res) zu tun hat (wie Anselm mit Boëthius annimmt, der in seinem Kommentar zu den Kategorien sagt: non de rerum generibus neque de rebus, sed de sermonibus rerum genera significantibus in hoc opere tractatus habetur), so mufs der Dialektiker sich an die Bedeutung halten, die unmittelbar in den Worten an sich (per se) liegt, und also auf die Frage: quid est grammaticus? antworten: vox significans qualitatem; denn die direkt bezeichnete res ist das quale, das habens grammaticam, und nur secundum appellationem wird der Mensch mitbezeichnet. — Diese Abhandlung zeigt, dafs auch Anselm trotz seines „Realismus" die Dialektik zunächst auf die voces bezieht, und dafs er mit Aristoteles das Einzelwesen für die Substanz im ersten und vollsten Sinne (substantia prima), die species und das genus aber für die Substanz im sekundären Sinne (substantia secunda) hält.

In dem Dialogus de veritate läfst Anselm nach Aristoteles die Wahrheit des bejahenden und verneinenden Urteils von dem Sein oder Nichtsein des Ausgesagten abhängen; die res enunciata sei die causa veritatis für das Urteil, obschon nicht dessen veritas oder rectitudo selbst. Von der Wahrheit des Urteils und überhaupt des Gedankens unterscheidet Anselm eine Wahrheit des Tuns und überhaupt des Seins und macht dann platonisierend nach Augustin den Schlufs von dem Bestehen irgend welcher Wahrheit auf die Existenz der Wahrheit an sich, an der jedes andere Wahre, um wahr zu sein, partizipieren müsse. Die Wahrheit an sich ist nur Ursache; die Wahrheit des Seins ist ihre Wirkung und zugleich Ursache für die Wahrheit der Erkenntnis; diese letztere ist nur Wirkung. Die Wahrheit an sich, die summa veritas per se subsistens, ist Gott.

In den (um 1070, schon vor dem Dial. de verit. verfafsten) Monologium hat Anselm auf die realistische Annahme, dafs die Güte, die Wahrheit und überhaupt die Universalien eine von den Einzeldingen unabhängige, nicht blofs eine diesen immanente, an ihr Bestehen gebundene Existenz (wie es die der Farbe im Körper ist) besitzen, einen Beweis für das Dasein Gottes gebaut, worin er im wesentlichen dem Augustin (De lib. arb. II, 3—15; De vera rel. 55 ff.; De trin. VIII, 3, vgl. Boëth. De consol. phil. V, pr. 10) folgt. Es gibt viele Güter, die wir teils als Mittel oder des Nutzens wegen (propter utilitatem), teils an sich um ihrer inneren Schönheit willen (propter honestatem) begehren. Diese Güter aber sind alle nur mehr oder minder gut und setzen daher, gleich allem, was nur vergleichsweise das ist, was es ist, etwas voraus, was eben dies im vollen Sinne sei und woran sie ihren Mafsstab haben; alle relativen Güter haben also ein absolutes Gut, etwas, das aus sich und durch sich gut ist (illud igitur est bonum per se ipsum, quoniam omne bonum est per ipsum), nicht wieder durch Teilnahme an einem Höheren — denn sonst wäre es eben nicht das Absolute —

Digitized by Google

zur notwendigen Voraussetzung; dieses summum bonum ist Gott (Monol. c. 1). Desgleichen ist jedes Grofse oder Hohe nur vergleichsweise grofs oder hoch; es mufs also ein absolut Grofses oder Hohes geben, und dieses ist Gott (c. 2). Alles Seiende setzt ein absolutes Sein voraus, durch welches es ist, welches aber selbst durch sich selbst ist, und dieses ist Gott (c. 3: quoniam ergo cuncta quae sunt, sunt per ipsum unum: procul dubio et ipsum unum est per se ipsum). Die Stufenreihe der Wesen (naturae) kann nicht derart sein, dafs sie ins Endlose fortlaufe (nullo fine claudatur); also mufs es mindestens Ein Wesen geben, welches keines mehr über sich hat. Aber es gibt auch nur Ein solches; denn wären mehrere einander gleiche höchste Wesen, so würden sie entweder alle Anteil haben an der höchsten Wesenheit (essentia) oder mit dieser identisch sein; wenn sie daran Anteil haben, so sind nicht sie das Höchste, sondern die höchste Wesenheit ist dann das Höchste; wenn sie mit ihr identisch sind, so sind sie in ihr notwendig auch einheitlich. Das einheitliche höchste Wesen aber ist Gott (c. 4). Das Absolute ist aus und durch sich selbst (c. 6), das Bedingte ist nach Stoff und Form nicht aus ihm, aber durch es geschaffen (c. 7 ff.). Gott hat die Welt aus Nichts geschaffen; das Nichts ist aber nicht etwa eine Materie, aus welcher die Welt zum Dasein geformt worden wäre. Jedoch waren die Dinge im Verstande Gottes vorher ewig (nullo namque pacto fieri potest aliquid rationabiliter ab aliquo, nisi in facientis ratione praecedat aliquod rei faciendae quasi exemplum sive forma vel similitudo aut regula. Patet itaque, quoniam priusquam fierent universa, erat in ratione summae naturae, quid aut qualia aut quomodo futura essent), und diese Musterbilder sind das innere Sprechen Gottes, wie der Gedanke das innere Wort im Menschen ist. Nach diesen Ideen, seinem Worte, hat Gott die Dinge geschaffen, und so ist das Gewordene das Abbild dieses Wortes (c. 9 f., c. 29 ff.). Das Geschaffene besitzt nicht an sich die Kraft der Beharrung im Sein, sondern bedarf der erhaltenden Gegenwart Gottes. Sicut nihil factum est, nisi per creatricem praesentem essentiam, ita nihil viget, nisi per eiusdem servatricem praesentiam (c. 13: vgl. Augustin. De civ. Dei XII, 25, s. oben S. 133, wo die Welterhaltung als fortgehende Schöpfung aufgefafst und die Ansicht entwickelt wird, dafs die Welt, wenn Gott ihr seine Macht und Gegenwart entzöge, augenblicklich in das Nichts zurücksinken würde). Jedes Einzelne, welches gerecht ist, ist dies nur durch Partizipation an der Gerechtigkeit und von der Gerechtigkeit selbst verschieden; Gott aber ist nicht ein an der Gerechtigkeit partizipierendes Objekt, sondern die Gerechtigkeit selbst (c. 16). In dem Absoluten ist die Gerechtigkeit mit der Güte, Weisheit und jeder anderen Wesenbestimmung (proprietas) identisch (c. 17); sie alle involvieren die Ewigkeit und die Allgegenwart (c. 18 ff.). Der Sprechende und das von ihm gesprochene Wort, durch welches er alle Dinge geschaffen hat, bilden eine Zweiheit, ohne dafs irgend zu sagen ist, was sie in der Zweizahl seien; sie sind nicht zwei Geister, nicht zwei Schöpfer usw.; sie sind andere (alii), aber nichts anderes (aliud); durch ihr gegenseitiges Verhältnis, für welches die Zeugung das treffende Bild ist, sind sie zwei, durch ihr Wesen eins (c. 37 ff.). Um der Einheit willen mufs mit der Selbstverdoppelung ein Zurückstreben, ein Zusammenschlufs sich verbinden; wie durch die Selbstverdoppelung zu dem primitiven Bewufstsein, der memoria, das Bewufstsein des Bewufstseins, die intelligentia, hinzutritt, so bekundet sich das Streben nach dem Zusammenschlufs als die gegenseitige Liebe des Vaters und Sohnes, die aus der memoria und intelligentia prozediert, d. h. als der heilige Geist (c. 49 ff.). — Die durchgängige, logisch ungerechtfertigte Hypostasierung von Abstraktionen ist bei diesem „exemplum meditandi de ratione fidei“ offenbar; Anselm selbst erkennt tatsächlich an, dafs er nicht zu dem Begriff von Personen

Digitized by Google

gelangt sei, indem er (c. 78) die Ansicht äufsert, nur die Armut der Sprache nötige uns, die trina unitas durch den Ausdruck persona (oder auch durch substantia im Sinne von ὑπόστασις) zu bezeichnen, im eigentlichen Sinne aber gebe es in dem höchsten Wesen ebensowenig eine Mehrheit von Personen wie von Substanzen. Omnes plures personae sic subsistunt separatim ab invicem, ut tot necesse sit esse substantias quot sunt personae; quod in pluribus hominibus, qui quot personae, tot individuae sunt substantiae, cognoscitur. Quare in summa essentia sicut non sunt plures substantiae, ita nec plures personae.. (Anselm geht hier in derselben Richtung weiter fort, in welcher sich Augustin von der bei griechischen Theologen, wie Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa, herrschenden generischen Auffassung der Trinität entfernt und dem Monarchianismus angenähert hat. Anderseits konnten Stellen dieser Art den Roscelin, der an der vollen Bedeutung des Begriffs der Person festhielt, leicht zu der Meinung führen, Anselm werde sich mit seiner Behauptung, die drei Personen seien drei res per se und könnten, falls nur der Gebrauch es gestatte, als drei Götter bezeichnet werden, einverstanden erklären müssen.) — In dem Monologium sucht Anselm auch (c. 67—77) das Wesen des menschlichen Geistes zu erkennen und seine Ewigkeit zu erweisen. Der menschliche Geist ist ein kreatürliches Abbild des göttlichen Geistes und hat gleich jenem memoria, intelligentia und amor. Er kann und soll Gott als höchstes Gut lieben und alles andere um seinetwillen; in dieser Liebe liegt die Bürgschaft seiner Ewigkeit und ewigen Seligkeit, denn ein Ende derselben wird weder mit seinem Willen eintreten, noch auch gegen seinen Willen durch Gott, da dieser selbst die Liebe ist. Verschmäht aber der endliche Geist die Liebe Gottes, so mufs er ewige Strafe leiden und, um sie zu erleiden, fortdauern, da er, wenn er vernichtet würde, keine Pein empfinden, also ohne die ihm gebührende Strafe bleiben würde; der immutabilis sufficientia der Seligen mufs die inconsolabilis indigentia der Unseligen entsprechen. Die Liebe wurzelt im Glauben, dem Bewufstsein von ihrem Objekt, und zwar in dem lebendigen Glauben, der ein Streben nach seinem Objekte involviert (dem credere in Deum im Unterschiede von dem blofsen credere Deum esse), und bedingt ihrerseits die Hoffnung auf die endliche Erreichung des Erstrebten. (Die ganze Härte des augustinischen Gegensatzes zwischen der durch den „Glauben" bedingten ewigen Seligkeit und der „Gerechtigkeit" genannten Befriedigung an der ewigen Pein der Gegner erscheint unverhüllt bei Anselm.)

Dem Gottesbegriff, den Anselm im Monologium auf kosmologischem Grunde durch logisches Aufsteigen von dem Besonderen zum Allgemeinen gewinnt, sucht er im Proslogium (Alloquium Dei, ursprünglich: Fides quaerens intellectum) ontologisch durch blofse Entwicklung dieses Begriffs reale Gültigkeit zu vindizieren, also Gottes Dasein aus dem blofsen Gottesbegriff zu erweisen; denn es hatte ihn beunruhigt, dafs bei dem im Monologium eingeschlagenen Wege der Erweis des Daseins des Absoluten als abhängig von dem Dasein des Relativen erschien (Prooem. prosl.: coepi mecum quaerere, si posset forte inveniri unum argumentum, quod nullo alio ad se probandum, quam se solo indigeret, et solum ad astruendum, quia deus vere est et quia est summum bonum nullo alio indigens, et quo omnia indigent, ut sint et bene sint, et quaecunque credimus de divina substantia, sufficeret). Das ontologische Argument geben wir hier, da der Ausdruck selbst für die Entscheidung über die Beweiskraft von Bedeutung ist, mit Anselms eigenen Worten wieder. Domine Deus, qui das fidei intellectum, da mihi, ut, quantum scis expedire, intelligam, quia es, sicut credimus, et hoc es quod credimus. Et quidem credimus, te esse bonum quo maius bonum cogitari

Digitized by Google

nequit. An ergo non est aliqua talis natura, quia dixit insipiens in corde suo (nach Psalm XIV, 1): non est Deus? Sed certe idem ipse insipiens quum audit hoc ipsum quod dico: bonum, quo maius nihil cogitari potest, intelligit utique quod audit, et quod intelligit utique in eius intellectu est, etiam si non intelligat illud esse. (Aliud est rem esse in intellectu, et aliud intelligere rem esse. Nam quum pictor praecogitat imaginem quam facturus est, habet eam quidem iam in intellectu, sed nondum esse intelligit iam esse quod fecit; quum vero iam pinxit, et habet in intellectu et intelligit iam esse quod fecit.) Convincitur ergo insipiens esse vel in intellectu aliquid bonum quo maius cogitari nequit, quia hoc quum audit intelligit, et quidquid intelligitur in intellectu est. At certe id quo maius cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim quo maius cogitari non potest, in solo intellectu foret, utique eo quo maius cogitari non potest, maius cogitari potest (sc. id, quod tale sit etiam in re). Existit ergo procul dubio aliquid, quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re (c. 2). Hoc ipsum autem sic vere est, ut nec cogitari possit non esse. Nam potest cogitari aliquid esse, quod non possit cogitari non esse, quod maius est utique eo, quo non esse cogitari potest. Quare si id, quo maius nequit cogitari, potest cogitari non esse, id ipsum quo maius cogitari nequit non est id quo maius cogitari nequit, quod convenire non potest. Vero ergo est aliquid, quo maius cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse, et hoc es tu, Domine Deus noster (c. 3). Die Frage, wie dann aber auch nur der Tor in seinem Herzen sprechen oder denken könne, es sei kein Gott, beantwortet Anselm durch die Unterscheidung zwischen einem bloſsen cogitare der vox significans und dem intelligere id ipsum, quod res est (c. 4). Daſs das Argument ein Fehlschluſs sei, wurde schon von Zeitgenossen Anselms bemerkt, ohne daſs sofort die Natur des Fehlers völlig klar geworden wäre. Jede Folgerung aus der Definition gilt nur hypothetisch, unter der Voraussetzung der Existenz des Subjektes. In diesem richtigen Sinne hatte schon der Eleate Xenophanes aus dem Wesen Gottes auf seine Einheit und Geistigkeit geschlossen (vgl. Arist. Metaph. III, 2, 24: *θεοὺς μὲν εἶναι φάσκοντες ἀνθρωποειδεῖς δέ*) und Augustin (der bereits Gott als das summum bonum, quo esse aut cogitari melius nihil possit, bezeichnet) aus der Definition Gottes seine Ewigkeit gefolgert: wer zugibt, daſs ein Gott sei, und demselben doch die Ewigkeit abspricht, widerspricht sich, denn im Wesen Gottes liegt die Ewigkeit, so gewiſs wie Gott ist, ist er auch ewig. Augustin. Confess. VII, 4: non est corruptibilis substantia Dei, quando si hoc esset, non esset Deus. (Die Stelle De trinit. VIII, c. 3 und andere, auf die öfters verwiesen wird, entsprechen vielmehr der Argumentation im Monologium.) Der Unterschied der anselmschen Argumentation von der augustinischen liegt darin, daſs durch jene das Sein Gottes selbst aus der Definition erschlossen werden soll, und diese Eigentümlichkeit des ontologischen Argumentes ist gerade sein Fehler. Mit logischem Rechte läſst sich nur schlieſsen: so gewiſs, als Gott ist, hat er Realität, was aber eine leere Tautologie ist, oder höchstens etwa: so gewiſs, als Gott ist, ist er nicht nur im Geiste, sondern auch in der Natur, welchem letzteren Gegensatze Anselm fälschlich den des Vorgestelltwerdens und wirklichen Seins supponiert. Diese Supposition, welche zur Beseitigung der Klausel: wenn Gott ist, führt, knüpft sich bei Anselm sprachlich an die Verwechslung eines metaphorischen Gebrauchs des Ausdrucks „in intellectu esse“ mit dem eigentlichen. Zwar unterscheidet Anselm richtig den Doppelsinn: in der Vorstellung sein, und: als seiend erkannt werden, und will mit Recht nur die erste Bedeutung seiner Argumentation zum Grunde legen; er vermeidet in der Tat die von ihm bezeichnete Verwechslung; aber er vermeidet nicht die andere, das Vorgestelltwerden, welches metaphorisch ein Sein

Digitized by Google

des Objekts in dem Intellekt genannt werden kann, in der Tat aber nur das Sein eines Bildes des (sei es wirklichen, sei es fingierten) Objektes in dem Intellekt ist, mit einem realen Sein des Objektes in dem Intellekt gleichzusetzen; hierdurch wird der trügerische Schein erzeugt, als ob bereits gesichert sei, dafs das Objekt irgendwie existiere, als ob also der Bedingung jedes Argumentierens aus der Definition, dafs nämlich die Existenz des Objektes bereits feststehe, genügt sei und es sich nur noch um die nähere Bestimmung der Art und Weise der Existenz handle; das, was als absurd erwiesen wird, ist in der Tat nicht die Meinung, die der Atheist hegt, dafs Gott nicht existiere und die Gottesvorstellung eine objektlose Vorstellung sei, sondern die Meinung, die er nicht hegt noch auch anzunehmen genötigt werden kann, aber die Anselm zu hegen oder doch annehmen zu müssen scheint, dafs Gott selbst eine objektlose Vorstellung sei und als blofs subjektive Vorstellung existiere; dieser Schein wird so lange festgehalten, als er dazu dient, der Argumentation eine anscheinende Basis zu geben; im Schlufssatze aber, der doch nicht die blofse Art der Existenz, sondern das Sein selbst als Resultat der Argumentation zu enthalten prätendiert, wird dann wieder zu dem ursprünglichen Sinne des Gegensatzes in intellectu esse und in re esse, nämlich: vorgestellt werden und wirklich sein, zurückgekehrt.

Den Anselm bestritt in einem anonymen Liber pro insipiente adversus Anselmi in Proslogio ratiocinationem ein Mönch Gaunilo in dem Kloster Mar-Moutier (Maius Monasterium nicht weit von Tours, nach Martène, in dessen handschriftlicher Geschichte des Klosters, bei Ravaisson, Rapports sur les bibliothèques de l'Ouest, Paris 1841, append. XVII, ein Graf von Montigny, der nach Unglücksfällen, die er 1044 in Fehden erlitten hatte, ins Kloster getreten war, wo er noch bis 1083 gelebt hat). Gaunilo, der von dem übrigen Inhalt des Proslogiums mit grofser Achtung redet, trifft ganz richtig die schwache Stelle des anselmschen Arguments, dem er entgegenhält, aus dem Verstehen des Gottesbegriffs folge nicht ein Sein Gottes im Intellekt, woraus dann weiter ein Sein desselben in re sich ableiten lasse; das Sein dessen, quo maius cogitari nihil possit, in unserm Intellekt gelte nur in dem gleichen Sinne, wie das Sein jedweden andern Dinges in unserm Intellekt, sofern es gedacht werde, also z. B. auch einer fingierten Insel; würde es in dem volleren Sinne genommen: intelligere rem esse, was aber ja auch Anselm nicht wolle, so würde damit das zu Erweisende schon vorausgesetzt sein. Das reale Sein des Objekts müsse im voraus feststehen, damit aus seinem Wesen seine Prädikate sich erschliefsen lassen. Prius enim certum mihi necesse est fiat, re vera esse alicubi maius ipsum, et tum demum ex eo quod maius est omnibus, in se ipso quoque subsistere non erit ambiguum. Auf eine anschauliche Weise sucht dann Gaunilo aus dem Zuvielbeweisen darzutun, dafs das Argument fehlerhaft sei, indem nämlich auf gleiche Weise auch die Existenz einer vollkommenen Insel sich würde folgern lassen. Anselm aber wies in seiner Entgegnung in dem Liber apologeticus adversus respondentem pro insipiente den Vorwurf des Zuvielbeweisens ab, indem er die Zuversicht aussprach, dafs sein Argument von allem gelte, praeter quod maius cogitari non possit (ohne freilich das Recht dieser Beschränkung der Argumentation auf das, was das Gröfste schlechthin sei, darzutun), und fiel in seinen Erörterungen, die den Sitz des Fehlers betreffen, da auch Gaunilo noch nicht mit voller logischer Bestimmtheit den trügerischen Schein bei der Metapher: in intellectu esse, aufgedeckt hatte, in den alten Fehler zurück, das cogitari und intelligi mit einem eigentlichen esse in cogitatione vel intellectu gleichzusetzen, so dafs er beständig, ohne die Absurdität zu bemerken, zwei Wesen miteinander vergleicht, wovon dem einen zwar das Gedachtwerden, aber

Digitized by Google

nicht das Sein zukomme, dem andern dagegen aufser dem Gedachtwerden auch noch das Sein, und nun schliefst, das letztere sei um das Sein gröfser als jenes; das gröfste denkbare Wesen also, das doch im Intellekt sei, könne nicht blofs im Intellekt, sondern müsse auch noch aufserhalb des Intellekts in der Wirklichkeit sein. Der Widerspruch, dafs das Gröfste als im blofsen Intellekt seiend ebensowohl einerseits das Gröfste sein müfste, wie auch anderseits nicht sein könnte, beweist nicht, dafs es auch noch eine Existenz in re habe, sondern vielmehr, dafs der Ausdruck, sofern es gedacht werde, sei es im Intellekt, im eigentlichen Sinne falsch und unzulässig ist; mindestens gilt es nicht vor erwiesener Existenz.

Den andern Mangel des Argumentes, dafs nämlich der unbestimmte Begriff dessen, über welches hinaus nichts Gröfseres gedacht werden könne, von dem Begriff eines persönlichen Gottes noch weit absteht, hat Anselm durch die Entwicklung des Begriffs des Gröfsten, was denkbar sei, zu ergänzen gesucht (c. 5 ff.), indem er zeigt, dafs das Gröfste als Schöpfer, als Geist, als allmächtig, als barmherzig usw. gedacht werden müsse. — Die in neuerer Zeit mehrfach und namentlich auch von Hasse (Anselm, II, S. 262—272) geäufserte Ansicht, das ontologische Argument stehe und falle mit dem Realismus, ist falsch; diese Ansicht ist bei den Argumenten des Monologiums zutreffend, welche in der Tat auf der platonisch-augustinischen Ideenlehre ruhen, aber nicht bei dem im Proslogium entwickelten Argument, an dessen Verwechselung des intelligi mit dem esse in intellectu der Realismus, der den subjektiven Begriffen reale Universalien, welche durch sie erkannt werden, entsprechen läfst, keineswegs gebunden ist. Wohl involviert der Realismus die Voraussetzung (welche übrigens auch der Nominalismus als solcher nicht schlechthin abweist, sondern nur der Skeptizismus dahingestellt sein läfst und der Kritizismus durch Unterscheidung der empirischen Objektivität von der transscendentalen bekämpft), dafs die Denknotwendigkeit auch das objektiv-reale Sein verbürge; aber diese Voraussetzung ist sehr verschieden von der dem ontologischen Argument zu Grunde liegenden Verwechselung des Gedachtwerdens mit dem Sein des Gedachten selbst in unserm Verstande; sie besagt nur, dafs dasjenige, von dem der Satz oder das Urteil, dafs es existiere, kategorisch (nicht blofs hypothetisch) durch logisches Denken fehlerlos erwiesen sei, auch wirklich existiere, aber nicht, dafs dasjenige, was wir, sei es willkürlich oder auch mit subjektiver Notwendigkeit, vorstellen, oder dessen Begriff wir verstehen, in eben dieser Vorstellung oder diesem Verständnis irgendwie selbst existiere oder auch um dieser Vorstellung und dieses Verhältnisses willen als objektiv existierend anerkannt werden müsse. (Es ist jedoch nicht zu verkennen, dafs gerade der von Anselm vertretenen Form des Realismus jene Verwechselung besonders nahelag.)

Das Verdienst Anselms um die Lehre von der Erlösung und Versöhnung der Menschheit in der Schrift Cur Deus homo? (von der das erste Buch 1094, das zweite 1098 verfafst worden ist) liegt in der Überwindung der bis dahin vielverbreiteten Annahme eines Loskaufs von dem Teufel, welche bei mehreren Kirchenlehrern (z. B. bei Origenes und anderen Griechen, auch bei Ambrosius, Leo d. Gr. usw.) in das Eingeständnis einer Überlistung des Teufels durch Gott auslief. Anselm setzt an die Stelle des Konflikts der Gnade Gottes mit dem (auch von Augustin De lib. arbitr. III, 10 behaupteten) Rechte des Teufels den Konflikt zwischen der Güte und der Gerechtigkeit Gottes, der in der Menschwerdung seine Lösung fand. In Adam haben alle Menschen gesündigt, da alle Menschen ein Wesen der Art nach und so der erste Mensch die ganze Menschheit in sich darstellt. So ist die Erbsünde möglich, und es schulden alle Menschen Gott Genugtuung, die Gott nach seiner Gerechtigkeit fordern mufs. Diese Schuld

Digitized by Google

kann Gott ohne Wiederherstellung seiner Ehre nicht vergeben wegen seiner Gerechtigkeit, die Strafe kann er aber auch nicht vollziehen wegen seiner Liebe. So kann denn diese Genugtuung nur geschehen von einem andern, der selbst nicht verpflichtet war, sich hinzugeben, weil schuldlos, aber den Wert alles Geschöpflichen übersteigt, um Gott vollen Ersatz für die geraubte Ehre zu bringen. Dies leistet der Gottmensch, der als sündlos Gott nichts schuldig war, dessen Tat also anderen zuteil werden konnte. Der Tod Christi ist so ein Positives, ein Tun, eine Satisfaktion, die Gott gebracht wird, nicht eine Strafe, die vollzogen wird. Der Mangel seiner Theorie ist die (dem mittelalterlichen Prävalieren der Seite des Gegensatzes zwischen Gott und Welt gemäfse) Transscendenz, in welcher der Akt der Versöhnung Gottes, obschon vermittels der Menschheit Jesu, aufserhalb des Bewufstseins und der Gesinnung der zu erlösenden Menschen vollzogen wird, so dafs vielmehr die juridische Forderung einer Abtragung der Schuld, als die ethische einer Läuterung der Gesinnung zur Erfüllung gelangt. Das paulinische „Sterben und Auferstehen mit Christo" wird nicht mit durchdacht, die subjektiven Bedingungen der Aneignung des Heils bleiben unerörtert, eine gleichmäfsige Rettung aller Menschen möchte in der Konsequenz liegen, und die Beschränkung der Frucht des fremden Verdienstes Christi auf den Teil der Menschen, der gläubig die Gnade annimmt, mufs als eine willkürliche erscheinen, so dafs diese Aneignung kirchlicherseits auch an andere Bedingungen geknüpft werden konnte. Gegen die realistische Betonung des objektiv-göttlichen Momentes trat die Geltung der Subjektivität der menschlichen Personen zurück (die umgekehrt ein einseitiger Nominalismus bis zur Zerreifsung der Gemeinschaft steigern konnte). Dieser Mangel mufste in der Folgezeit eine reformatorische Bewegung hervorrufen, die, zunächst gegen die äufsersten Konsequenzen gerichtet, in einer ethisch-religiösen Umbildung der Fundamentalanschauung selbst ihre Vollendung findet. — Doch mag hier die blofse Andeutung dieser spezifisch-theologischen Momente genügen.

§ 24. Petrus Abaelardus (Abeillard oder Abélard), geboren 1079 zu Pallet (oder Palais) in der Grafschaft Nantes, unter Roscelin, Wilhelm von Champeaux und anderen Scholastikern gebildet, dann an verschiedenen Orten, insbesondere auch von 1102—1136, jedoch mit mehreren Unterbrechungen, zu Paris, lehrend, gestorben 1142 in der Priorei St. Marcel bei Châlons-sur-Saône, vertritt in der Dialektik eine sowohl das nominalistische Extrem des Roscelin, als auch das realistische des Wilhelm von Champeaux vermeidende, jedoch dem Nominalismus nahestehende Richtung, indem er zwar nicht in den einzelnen Worten als solchen, wohl aber in den Aussagen oder den Worten hinsichtlich ihrer Bedeutung (sermones) das allgemeine findet. Im göttlichen Geist existierten die Formen der Dinge vor der Schöpfung als Begriffe (conceptus mentis).

Abälard stellt in seiner grofsen, drei Teile (De fide, De sacramentis, De charitate) umfassenden, auf dem Konzil zu Sens 1141 verurteilten „Theologia", seinem bedeutendsten und einflufsreichsten theologischen Werke, von dem indessen nicht einmal mehr der ganze erste Teil unter dem irrtümlichen Titel „Einleitung in die Theologie"

Digitized by Google

erhalten und gedruckt ist, den Grundsatz auf, dafs die vernünftige Einsicht erst den Glauben begründen müsse, indem dieser sonst seiner Wahrheit nicht sicher sei. Es ist ein und dasselbe, Christ und Logiker zu sein: denn der Logos, welcher die Menschen zu logischen Denkern macht, ist in Christus ein Individuum geworden. Eine Vermittlung zwischen den Grundlagen des Christentums und den Vernunftwahrheiten erstrebte Abälard. Der Trinitätslehre gibt er im Gegensatz zu dem Tritheismus des Roscelin und im Anschlufs an augustinische Ausdrücke durch die Deutung der drei Personen auf Gottes Macht, Weisheit und Güte eine monarchianische Wendung, jedoch ohne die Personalität jener Attribute aufheben zu wollen. Jedoch neigt er sich, wenn er die Selbständigkeit der drei Personen aufrecht erhält, dem Subordinatianismus zu. Die platonische Weltseele deutet er auf den heiligen Geist oder die göttliche Liebe hinsichtlich ihrer Beziehung zur Welt, sofern diese Liebe allen, auch den Juden und Heiden, irgend welche Güter verleihe. In der Ethik legt Abälard Gewicht auf die Gesinnung; nicht die Tat als solche, sondern die Absicht begründet Sünde oder Tugend. Was nicht gegen das Gewissen ist, ist nicht Sünde, obschon es fehlerhaft sein kann, sofern nämlich das Gewissen irrt; zur Tugend reicht die Übereinstimmung der Gesinnung mit dem Gewissen nur dann zu, wenn dasselbe für gut oder Gott wohlgefällig eben das hält, was wirklich gut oder Gott wohlgefällig ist.

Abälards Schüler, Petrus Lombardus, der „Magister sententiarum", verfafste ein Lehrbuch der Theologie, welches lange Zeit hindurch allgemein als Grundlage des theologischen Unterrichts und der dialektischen Erörterung theologischer Probleme gedient hat.

Ein Teil der Schriften Abälards, insbesondere sein Briefwechsel mit Heloise, sein Kommentar zum Römerbrief und der nicht ganz vollständige erste Teil seiner Theologia unter dem irrigen Titel Einleitung in die Theologie, wurde zuerst aus den Manuskripten des Staatsrats François d'Amboise durch Quercetanus (Duchesne) Paris 1616 herausgegeben. Die beiden anderen Teile der Theologia, die Ende der 30er Jahre abgefafst sind, während der erste Teil vor 1133 entstand, sind verloren. Doch läfst sich ihr Inhalt und ihre Disposition erkennen aus der Vergleichung von vier Sentenzenbüchern (die von F. H. Rheinwald unter dem Titel Epitome theologiae christianae, Berlin 1825, edierten und irrtümlich dem Abälard selbst zugeschriebenen Sentenzen, die Sentenzen einer St. Florianer Handschrift, die Sentenzen des Magister Roland, des nachmaligen Papstes Alexander III., die bedeutendsten von allen und von A. M. Gietl, Freib. i. B. 1891 ediert, und die Sentenzen des Magister Omnebene, vielleicht identisch mit dem Kanonisten Omnibonus), die sämtlich den systematischen Kursus der Abälardschen Theologia zur schriftlichen Vorlage hatten, deren Dreiteilung, die dort befolgte Methode und vielfach auch den gleichen Inhalt adoptierten. (Nach H. Denifles bahnbrechenden Untersuchungen im Archiv f. Litt. u. Kirchengesch. d. M. A., Bd. I, 1885, S. 402—469; 584—624.) Die Theologia christiana wurde in dem Thesaurus novus anecdotorum von Martène und Durand, t. V, 1717, die Ethik oder das Buch: Scito te ipsum, in dem Thesaurus anecdotorum novissimus von B. Pez, t. III, 1721, der Dialogus inter philosophum, Judaeum et Christianum von F. H. Rheinwald, Berl. 1831, herausgegeben. Victor Cousin, Ouvrages inédits d'Abélard, Paris 1836, veröffentlichte namentlich die theologische Schrift Sic et non, welche einander entgegengesetzte Aussprüche von Kirchenvätern enthält, jedoch un-

Digitized by Google

vollständig, auch die von Abälard verfafste Dialektik, das von ihm dem Abälard zugeschriebene Fragment De generibus et speciebus und Glossen zu der Isagoge des Porphyrius, zu des Aristoteles Categ. und De interpretatione und zu den Topica des Boëthius. (Vgl. dazu Cousin, Fragments de philosophie du moyen-âge, 5. éd., Par. 1865, auch frühere Ausgaben.) Eine Sammlung der Werke hat später Cousin veranstaltet (Petri Abaelardi opera hactenus seorsim edita nunc primum in unum collegit, textum rec., notas, argum., indices adi. Victor Cousin, adiuvante C. Jourdain, t. I, Par. 1849, t. II, ib. 1859); die Schrift Sic et non haben vollständig zuerst E. L. Th. Henke und G. Steph. Lindenkohl, Marburg 1851, ediert. Den bisher verschollen gewesenen, auf dem Konzil zu Soissons 1121 verurteilten Traktat De unitate et trinitate divina, der später zur Theologia christiana umgearbeitet wurde, hat R. Stölzle aufgefunden und publiziert Freiburg i. B. 1891. Von Abälards Expositio in Hexaëmeron, bei Cousin, op. I, S. 625—679 unvollständig abgedruckt, bringt Hauréau, Notices et extraits, Par. 1892, t. V, p. 237—244, einen Teil der Fortsetzung. In Mignes Patrol. cursus completus bilden Ab.s theologische Schriften den 178. Band.

Abälards Leben ist von ihm selbst in der Historia calamitatum mearum beschrieben worden; über dasselbe und insbesondere über sein Verhältnis zu Heloise handeln: Gervaise, Par. 1720, John Berington, Birmingh. u. Lond. 1787, deutsch von Sam. Hahnemann, Lpz. 1789, Fessler 1806, Fr. Chr. Schlosser, Ab. u. Dulcin, Leben u. Meinungen eines Schwärmers u. eines Philosophen, Gotha 1807, Guizot, Par. 1839, Moritz Carriere, Ab. u. Hel. Ihre Briefe u. Leidensgeschichte, übersetzt u. eingeleitet, Giefsen 1844, 2. Aufl. 1853. J. L. Jacobi, Ab. u. Hel., Berl. 1850. G. Schuster, Ab. u. Hel., Hamb. 1860. P. Baumgärtner, Briefwechsel zwischen Abälard und Heloise mit der Leidensgeschichte Abälards. Aus dem Lateinischen übersetzt u. eingel., Lpz. 1894 (Universalbibl.). Die schon 1616 erschienene Schrift: Les amours, les malheurs et les ouvrages d'Abélard et Héloise hat Villemain, Par. 1835, von neuem herausgegeben. Vgl. auch B. Duparay, Pierre le Vénérable, abbé de Cluny, sa vie, ses oeuvres et la société monastique au douzième siècle, Châlons sur Saône 1862. Über A.s Dogmatik und Moral handelt Frerichs, Jena 1827. Fr. Braun, De Petri Ab. ethica, Marburg 1852, über die Prinzipien seiner Theologie Goldhorn, Lpz. 1836 (vgl. Ztschr. f. hist. Theol., Jahrg. 1866, H. 2, S. 162—229: Ab.s dogmat. Hauptwerke), über seine wissenschaftliche Bedeutung überhaupt Cousin in seiner Introduction zu den Ouvrages inéd., Par. 1836, und J. A. Bornemann in der Abhandlung: Anselmus et Ab. sive initia scholasticismi, Havniae 1840. Das vollständige Werk über Ab. hat Charles de Rémusat verfafst: Abélard, Par. 1845, wo auch aus den noch unedierten Abälardschen Glossulae super Porphyrium (verschieden von den in Cousins Ausgabe der Ouvr. inéd. befindlichen Glossae) Mitteilungen, aber zuweilen an entscheidenden Stellen nur in französischer Umschreibung, gemacht werden. L. Tosti, Storia di Abaelardo e dei suoi tempi, Nap. 1854. A. Wilkens, Peter Ab., Bremen 1855. Ed. Bonnier, Ab. et St. Bernard, Par. 1862. H. Hayd, Ab. u. seine Lehre, Regensb. 1863. O. Johanny de Rochely, St. Bernard, Ab. et le rationalisme moderne, Par. et Lyon 1867. J. O. Bergeret, Du dogme de la rédemption d'après Ab., Strasb. 1869. H. Bittcher, Das Leben des Peter Ab., in: Ztschr. f. hist. Theol., 1869, S. 315—376; Über die Schriften, den philosoph. Standpunkt u. die Ethik des Peter Ab., ebd. 1870, S. 1—90. Vacandard, P. Abélard et sa lutte avec St. Bernard, sa doctrine, sa méthode, Par. 1881. S. M. Deutsch, Die Synode zu Sens 1141 u. d. Verurtheil. Ab.s, Berl. 1880; ders., P. Ab. ein kritisch. Theolog des 12. Jahrhunderts, Lpz. 1883. Th. Ziegler, Ab.s Ethica, in: Strassb. Abh. zur Phil., Ed. Zeller zu sein. 70. Geburtst., Freib. i. Br. 1884, S. 199—222. H. Denifle, Die Sentenzen Ab.s u. die Bearbeitung seiner Theologia vor Mitte des 12. Jahrh.s, in: Archiv f. Litt. u. Kirchengesch. des Mittelalt., I, 1885, S. 402—469, 584—624. A. Hausrath, Peter Abälard, Lpz. 1893. K. Heidmann, Der Substanzbegriff von Abälard bis Spinoza, Diss., Berl. 1890. Hauréau bringt Notices et extraits des mss. (Quart) t. 34, 2° p., S. 153 ff. ein zum Teil schon von Cousin veröffentlichtes, dem Abälard zugeschriebenes Gedicht an seinen Sohn Astrolabius. Über die Philos. Ab.s zu vergleichen die beiden Werke von Hauréau und Prantl, Gesch. d. Log., II, S. 162—207. Über die von Abälard ausgebildete Methode vgl. Denifle, Arch. f. Litt. u. Kirchengesch. d. Mittelalters, Berl. 1885, I, S. 618 f.; ders., Chartularium Univers. Par., 1889, I, S. XXVII. A. Gietl, Die Sentenzen Rolands, 1891, S. LVII. J. Endres, Philos. Jahrb. d. Görresges. 1889, Bd. 2, S. 52 ff. F. Picavet, Abélard et Alexandre de Hales créateurs de la méthode scolastique, Par. 1896, auch in Biblioth. de l'école des hautes études. Sciences religieuses, Bd. 7, S. 209 ff. G. Compayre, Abelard and the origins and early history of universities, Lond. 1893. A. Hjelm, Den Seliger Bernhard och Abaelard. En dogmen-historik studie I, Lund

Digitized by Google

1898. W. Meyer, Die Anklagesätze d. hl. Bernhard gegen Abaelard, Nachrichten d. k. Gesellsch. d. Wissensch. zu Göttingen 1898, S. 397—468. O. Baltzer, Beiträge zur Geschichte d. christolog. Dogmas im 11. u. 12. Jahrh. in: Studien zur Gesch. d. Theol. u. Kirche, Bd. 3, H. 1, 1898, S. 16 ff. J. A. Cramer, De beteekenis van Abaelard met betrekking tot de leer van de boete, Theol. Studien 1898, 16, 19—54. Mc. Cabe, Peter Abélard, Lond. 1901. B. Hiller, Ab. als Ethiker, Diss., Erlang. 1900. E. Kaiser, A. critique, Diss., Frbg. i. Schw. 1901. J. Draeseke, Zu den Sentenzen des Peter Abälards in Ztschr. f. wiss. Theol., Bd. 45, 1902, S. 73—91 (die Sentenzen sind ein sorgfältig von einem Schüler niedergeschriebenes Heft). Über seine Versöhnungsl. s. R. Seeberg, D. Versöhnungsl. des A. u. d. Bekämpf. derselben durch d. hl. Bernhard, Mittheil. u. Nachr, f. d. evang. K. in Russl., 1888, S. 121—153. L. Mourier, Abélard et la rédemption, Montauban 1892. J. Gottschick, Studien zur Versöhnungslehre des Mittelalters, in: Ztschr. f. Kirchengesch., Bd. 22, 1901, S. 378 ff.

Petri Lombardi libri quatuor sententiarum sind Venet. 1477, Basil. 1516, Col. 1576 u. ö., auch im 192. Bande der Migneschen Patrologie ediert worden, des Robertus Pullus Sentenzen und zugleich die des Peter von Poitiers durch Mathoud, Paris 1655, bei Migne, t. 211; aus den Quaestiones de divina pagina oder der Summa theologiae des Robert von Melun hat du Boulay in der Hist. univers., Paris, Fragmente veröffentlicht, dann auch Hauréau, Ph. sc., I, p. 332 ff. F. Protois, Pierre Lombard, son époque, sa vie, ses écrits et son influence, Par. 1881. J. Kögel, Petrus Lomb. i. s. Stellung z. Philos. d. M. A., Diss., 1897. M. da Carbonara, Dante e Pier Lombardo, Città di Castello 1899. J. N. Espenberger, D. Philosophie des P. L. und ihre Stellung im 12. Jahrh., Diss., Münch. 1901 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters, Bd. III, H. 5). O. Baltzer, Beiträge zur Gesch. d. christolog. Dogmas im 11. u. 12. Jahrh. in: Studien z. Gesch. d. Theol. u. Kirche, Bd. 3, 1898, S. 63 ff. Ders., Die Sentenzen des Petrus Lombardus. Ihre Quellen u. ihre dogmengeschichtl. Bedeutung, ebd., Bd. VIII, H. 5, 1902. F. Bünger, Darstellung und Würdigung der Lehre des Petrus Lombardus vom Werke Christi, in: Ztschr. f. wiss. Theol., Bd. 45, 1902, S. 92—126. D. J. Gottschick, Studien zur Versöhnungslehre des Mittelalters, in: Ztschr. f. Kirchengesch., Bd. 23, 1902, S. 35 f. Eine kritische Ausgabe der Sentenzen des Lombarden haben die Franziskaner geliefert anläfslich der Ausgabe des Sentenzenkommentars von Bonaventura Ad Aquas claras, t. 1—4, 1882—1889.

Abälards Namen hat aufser dem grofsen Lehrtalent und den kirchlichen Konflikten (Verurteilung durch zwei Synoden, zu Soissons 1121 und zu Sens 1141) das unglückliche Liebesverhältnis zu Heloise, der Nichte des rachsüchtigen Kanonikus Fulbert, populär gemacht. Abälard lehrte die Dialektik zu Melun, dann zu Corbeil, dann zu Paris in der mit der Kathedralkirche verbundenen Schule, danach auf dem Berge Sainte-Geneviève und im Kloster des heiligen Dionysius; in der Kathedralkirche zu Paris hat er auch theologischen Unterricht erteilt.*) Sehr richtig nennt Rémusat Abälards Unterricht „plus original pour le talent, que pour les idées“ (Abél. I, p. 31). Victor Cousin sagt (Ouvrages inéd. d'Ab., introduct. p. VI): „c'est l'application régulière et systématique de la dialectique à la théologie qui est peut-être le titre historique le plus éclatant d'Abélard“; er meint (p. III sq.), seit Karl dem Grofsen und schon früher habe man wohl teils Grammatik und elementare Logik, teils Dogmatik gelehrt, aber fast gar nicht die Dialektik in die Theologie eingeführt; das habe vornehmlich Abälard getan. „Abélard est le principal auteur de cette introduction; il est

*) Aus der Vereinigung der Schulen der Logik auf dem Berge der heiligen Genoveva mit der theologischen Schule an der Kathedrale Notre-Dame ist die Pariser Universität hervorgegangen; die Lehrer und Schüler bildeten eine Korporation, Universitas magistrorum, oder wie in den päpstlichen Bullen im 13. Jahrhundert meistens gesagt wird, „Universitas magistrorum et scholarium Parisiis studentium“; der korporative Charakter knüpfte sich insbesondere an die von Innocenz III. 1208 und 1209 erteilten Rechte und an die 1215 durch den päpstlichen Legaten Robert de Courçon sanktionierten Statuten, wodurch die frühere Abhängigkeit vom Kanzler der Kathedralkirche fast völlig aufgehoben ward.

Digitized by Google

donc le principal fondateur de la philosophie du moyen-âge, de sorte que la France a donné à la fois à l'Europe la scolastique au douzième siècle par Abélard, et au commencement du dix-septième, dans Descartes, le destructeur de cette même scolastique et le père de la philosophie moderne" (p. IV). Es liegt in dieser Äufserung einiges Wahre, jedoch mit starker Überspannung. Anselm hat vor Abälard und mit grofser Virtuosität die Dialektik auf die Theologie angewandt und in seiner Weise die Dogmatik rationalisiert; und schon vor Anselm hat mit noch höherer Genialität im Anschlufs an Pseudo-Dionysius Areopagita, mithin an den Neuplatonismus, Johannes Eriugena eben diese Anwendung vollzogen, die auch bei den Kirchenvätern, insbesondere bei Augustin, keineswegs fehlt. Auch der Zeitraum zwischen Johannes Scotus und Anselm zeigt manche beachtenswerte Versuche der Anwendung von Dialektik auf theologische Fragen, insbesondere auf die Lehre vom Abendmahl und von der Trinität. Abälard ist also in der Verwertung der Dialektik und Syllogistik für die wissenschaftliche Gestaltung der Theologie auf schon gebahntem Wege fortgegangen.

Eigentümlich ist ihm dagegen eine erst von ihm geschaffene und für die Folgezeit höchst einflufsreich gewordene Methode. In seiner Schrift Sic et Non (und weniger auffallend auch in den übrigen Werken) stellt er bei jeder These widersprechende Autoritäten, Dicta pro und contra zusammen, quae teneros lectores ad maximum inquirendae viritatis exercitium provocent et acutiores ex inquisitione reddant. (Prolog zu Sic et Non.) Die Lösung (solutio) der Widersprüche überliefs er dem Leser, wohl aber gab er Regeln an die Hand, den Gegensatz zwischen den Autoritäten auszugleichen. Dieses von Abälard zuerst eingeschlagene, den Wissenschaftsbetrieb aufserordentlich lebhaft gestaltende Verfahren, bei jeder Frage die Autoritäten dafür und dagegen zu hören und sodann die Lösung zu geben, fand nicht blofs bei seinen Schülern und Zeitgenossen — am klarsten und schärfsten in den Sentenzen des Magister Roland (vgl. A. M. Gietl, Die Sentenzen Rolands, Freiburg 1891) — Nachahmung, sondern erhielt und vererbte sich auch weit über die Grenzen seiner Schule hinaus bis herab zu den grofsen, fein gegliederten Summen des 13. Jahrhunderts. „Die Abälardsche Methode wurde die Grundlage für die Art und Weise der Quaestionen und Disputationen der späteren Epoche auf theologischem, philosophischem, kanonistischem und zivilrechtlichem Gebiete." (H. Denifle, Arch. f. Lit. u. Kirchengesch. d. M. A., I, S. 620.)

Obwohl Abälard des Griechischen nicht ganz unkundig gewesen sein mag, so kannte er doch, wie die damaligen Scholastiker überhaupt, griechische Schriften nur aus lateinischen Übersetzungen, den Platon nur aus den Anführungen des Aristoteles, Cicero, Macrobius, Augustinus und Boëthius, aus der Übersetzung des Chalcidius von einem Teile des Dialogs Timäus, den er z. B. in De unitate et trinitate divina ed. Stölzle, S. 27, Introd. ad. theol. Cousin II, S. 117, zitiert, von Aristoteles nicht nur nicht die Ethik und Physik und Metaphysik, sondern auch nicht die beiden Analytiken, die Topik und die Schrift De sophistarum elenchis, er kannte nur die Categ. und De interpretatione. Er selbst sagt in seiner (spät und wahrscheinlich erst 1140—1142 nach Cousin, nach Prantl aber, Gesch. d. Log. II, S. 104, A. 20, vor 1132 verfafsten) Dialektik (bei Cousin S. 228 f.): Sunt autem tres, quorum septem codicibus omnis in hac arte eloquentia latina armatur: Aristotelis enim duos tantum, Praedicamentorum scilicet et Periermenias libros, usus adhuc Latinorum cognovit, Porphyrii vero unum, qui videlicet de quinque vocibus conscriptus, genere scilicet, specie, differentia, proprio et accidente, introductionem ad ipsa praeparat Praedicamenta; Boëthii autem quatuor in consuetudinem duximus libros, videlicet Divisionum et Topicorum cum Syllogismis tam categoricis quam hypotheticis. Dafs er die Physik und Metaphysik nicht

Digitized by Google

kenne, sagt er ebend. S. 200, und dafs er Platons Dialektik nicht aus dessen eigenen Schriften entnehmen könne, weil diese nicht übersetzt seien, ebend. S. 205f. In der nächsten Zeit nach Abälard und zum Teil bereits während seines Lebens verbreitete sich die Kenntnis der übrigen logischen Schriften des Aristoteles; auch dem Abälard selbst mufs (wie Prantl, Gesch. d. Log. II, S. 100ff. nachweist) mittelbar einzelnes aus eben diesen Schriften bei der Abfassung seiner Dialektik bekannt gewesen sein. Zu einer Stelle der Chronica des Robert de Monte bei dem Jahre 1128 hat eine „alia manus", die aber nach Pertz, Monum. VIII, S. 293, gleichfalls aus dem 12. Jahrhundert ist, die Notiz beigefügt: Jacobus Clericus de Venetia transtulit de graeco in latinum quosdam libros Aristotelis et commentatus est, scilicet Topica, Analyt. pr. et post. et Elenchos, quamvis antiquior translatio haberetur. Die ältere Übersetzung dieser Teile des Organon ist die des Boëthius, die aber nicht verbreitet war; auch die neue Uebersetzung wurde nicht sofort allgemein bekannt und war insbesondere dem Abälard nicht zu Gesichte gekommen, als dieser seine Dialektik schrieb. Der erste, welcher zwischen 1136 und 1141 die Analytiken, die Topik und die Elenchi Sophistici gleichsam vom Tode oder Schlafe erweckte und in die Schule einführte, war Thierry von Chartres. (Joh. Saresb. Metalog. III, 5: aetate nostra diligentis ingenii pulsante studio quasi a morte vel a somno excitatus est. Vgl. Clerval, Les écoles de Chartres, S. 222ff., S. 244ff. Thierrys Heptateuchon enthält allerdings nur das erste Buch der Analyt. Priora. Joh. Saresb. berichtet indessen, dafs man die zweiten Analytiken ihrer Schwierigkeit wegen bei Seite liegen liefs, Clerval, a. a. O. S. 245.) Gilbertus Porretanus, gest. im Jahre 1154, zitiert bereits die aristotelische Analytik als ein verbreitetes Werk. Sein Anhänger, Otto von Freising, hat die Topik, die Analytica und die Elench. Soph. zuerst oder doch als einer der Ersten nach Deutschland gebracht, vielleicht in der boëthianischen Übersetzung. Johann von Salisbury kennt sowohl diese als auch neu angefertigte Übersetzungen, welche letzteren gröfsere Wörtlichkeit erstrebten. Der erst um die Mitte des zwölften Jahrhunderts bekannt gewordene Teil der Logik wurde von nun an Jahrhunderte lang als „nova logica" bezeichnet, und der schon früher bekannte Teil als „vetus logica". Mit dieser Unterscheidung ist nicht zu verwechseln die einer „Logica antiqua" (oder antiquorum), welche sowohl die nova, als die vetus Logica umfafste, und einer „Logica moderna" (modernorum), welche letztere ihren Anfängen nach bereits der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts angehört und auf eine Verschmelzung der logischen Terminologie mit der grammatischen (besonders der des Priscian) beruht, ihre weitere Ausbildung aber in der zweiten Hälfte des 12. und im Laufe des 13. Jahrhunderts gefunden hat, im Anschlufs an die durch Vermittelung der Araber und demnächst auch durch direkte Übersetzung aus dem Griechischen neu bekannt werdenden Schriften von Aristoteles und Aristotelikern; vgl. unten §§ 25 und 35.

Der griechischen und römischen Heidenwelt, namentlich den Philosophen, zollt Abälard grofse Anerkennung. Von den letzteren sind manche zur wahren Gotteserkenntnis vorgedrungen und müssen auch in der Tugendübung den Christen als Muster vorgehalten werden. Abälard geht so weit, ihnen Lohn im Jenseits dafür zuzusprechen. In der Dialektik erkennt er den Aristoteles als die oberste Autorität an. Charakteristisch für das Autoritätsbedürfnis jener Zeit ist Abälards Wort bei einer Differenz in betreff der Definition des Relativen zwischen Platon und Aristoteles (Dial. p. 204), es lasse sich wohl eine Mittelstrafse halten, doch das dürfe nicht sein, denn: si Aristotelem Peripateticorum principem culpare praesumamus, quem amplius in hac arte recipiemus? Nur Eins ist ihm bei Aristoteles unleidlich, sein Kampf gegen seinen Lehrer Platon. Am liebsten

Digitized by Google

will Abälard durch günstige Deutung der Worte Platons beiden recht geben (Dial. p. 206). Freilich gehören diese Äufserungen dem höheren Alter Abälards an. Im Kampf gegen Dialektiker seiner Zeit hat er mitunter ihren Führer, den Aristoteles, wenn dieser mit der theologischen Autorität in Konflikt zu kommen schien, wegwerfend beurteilt (Theol. christ. III, p. 1275; ib. 1282: „Aristoteles vester").

Der Dialektik weist Abälard die Aufgabe zu, das Wahre und Falsche zu unterscheiden. Dial. p. 435: veritatis seu falsitatis discretio. Glossulae super Porphyrium bei Rémusat p. 95: est logica auctoritate Tullii (vgl. Boëth. ad Top. Cic. p. 762) diligens ratio disserendi, i. e. discretio argumentorum per quae disseritur i. e. disputatur. Die logische discretio wird vollzogen mittels der discretio impositionis vocum (Dial. p. 350). Si quis vocum impositionem recte pensaverit, enuntiationum quarumlibet veritatem facilius deliberaverit, et rerum consecutionis necessitatem velocius animadverterit. Hoc autem logicae disciplinae proprium relinquitur, ut scilicet vocum impositiones pensando, quantum unaquaque proponatur oratione sive dictione discutiat; physicae vero proprium est inquirere, utrum rei natura consentiat enuntiationi, utrum ita sese, ut dicitur, rerum proprietas habeat vel non (ibid. p. 351). Die Physik ist die Voraussetzung der Logik; denn man mufs die Eigentümlichkeit der Objekte kennen, um die Worte richtig anzuwenden (ebend.). Die Worte sind, wie Abälard nach der damals allgemeinen Weise im peripatetischen Sinne lehrt, von den Menschen erfunden worden, um ihre Gedanken auszudrücken; die Gedanken aber sollen den Dingen gemäfs sein, Theol. christ. p. 1275: vocabula homines instituerunt ad creaturas designandas, quas intelligere potuerunt, quum videlicet per illa vocabula suos intellectus manifestare vellent. Cf. ib. p. 1162 sq. über die cognatio zwischen den sermones und intellectus. Dial. p. 487: neque enim vox aliqua naturaliter rei significatae inest, sed secundum hominum impositionem; vocis enim impositionem summus artifex nobis commisit, rerum autem naturam propriae suae dispositioni reservavit, unde et vocem secundum impositionis suae orginem re significata posteriorem liquet esse. Aber die menschliche Rede ist, weil von menschlichem Ursprung, darum doch nicht willkürlich, sondern hat in den Dingen ihre Norm, Introd. ad theol. II, 90: constat juxta Boëthium ac Platonem, cognatos de quibus loquuntur rebus oportere esse sermones.

Wie Abälard zu dem Problem des Nominalismus und Realismus, der Lehre von den Universalien stehe, ist immer noch streitig. In seiner Dialektik geht er nicht eigens darauf ein; in den Glossae in Porphyrium begnügt er sich mit einer Erläuterung des Wortsinns der porphyrianischen Stelle, die eben nur das Problem selbst bezeichnet; nur in den Glossulae super Porphyrium hat er seine Ansicht dargelegt; aber diese Glossulae existieren blofs handschriftlich. Rémusat hat viele Mitteilungen daraus gemacht, aber gerade an den entscheidendsten Stellen den lateinischen Text nicht mit abdrucken lassen. Dazu kommt, dafs der Tractat De intellectibus und der De generibus et speciebus, woraus sich Bestimmteres entnehmen liefse, beide dem Abälard nur mit Unrecht beigelegt werden. Doch lassen sich die Grundzüge seiner Ansicht wohl erkennen. Sein Schüler Johannes von Salisbury bezeichnet dieselbe als eine Umformung des roscelinschen Nominalismus in dem Sinne, dafs Abälard nicht in den voces als solchen, sondern in den sermones das Allgemeine gefunden habe; der Hauptgrund der Vertreter dieser Richtung gegen den Realismus sei der Satz, ein Ding könne nicht von einem Dinge prädiziert werden, das Allgemeine aber sei das von Mehreren Prädizierbare, also kein Ding. Joh. Sal. Metalog. II, 17: alius sermones intuetur et ad illos detorquet quidquid alicubi de universalibus meminit scriptum; in hac

Digitized by Google

autem opinione deprehensus est peripateticus Palatinus Abaelardus noster; — rem de re praedicari monstrum dicunt. Hiermit stimmen Abälards eigene Äufserungen zusammen. Abälard sagt Dial. p. 496: nec rem ullam de pluribus dici, sed nomen tantum concedimus; das Universelle aber definiert er (bei Rémusat II, 104) als das, quod de pluribus natum est praedicari (nach Arist. De interpret. c. 7: *τὰ μὲν καθόλου τῶν πραγμάτων, τὰ δὲ καθ' ἕκαστον, λέγω δὲ καθόλου μὲν ὃ ἐπὶ πλειόνων πέφυκε κατηγορεῖσθαι, καθ' ἕκαστον δὲ ὃ μή, οἷον ἄνθρωπος μὲν τῶν καθόλου, Καλλίας δὲ τῶν καθ' ἕκαστον*); also liegt die Allgemeinheit in dem Wort. Aber sie liegt doch auch nicht in dem Wort als solchem, so dafs dieses selbst etwas Allgemeines wäre (jedes Wort ist ja selbst ein einzelnes Wort), sondern in dem auf eine Klasse von Objekten bezogenen Wort, in dem Wort, sofern es von diesen Objekten prädiziert wird, also in der Aussage, sermo; nur metaphorisch werden die bezeichneten Objekte selbst Universalia genannt. Rémusat II, p. 105: Ce n'est pas le mot, la voix, mais le discours, sermo, c'est à dire l'expression du mot, qui est attribuable à divers, et quoique les discours soient des mots, ce ne sont pas les mots, mais les discours qui sont universels. Quant aux choses, s'il était vrai qu'une chose pût s'affirmer de plusieurs choses, une seule et même chose se retrouverait également dans plusieurs, ce qui répugne. Ebend. S. 109: il décide que bien que ces concepts ne donnent pas les choses comme discrètes ainsi que les donne la sensation, ils n'en sont pas moins justes et valables et embrassent les choses réelles, de sorte qu'il est vrai que les genres et les espèces subsistent, en ce sens qu'ils se rapportent à des choses subsistantes, car c'est par métaphore seulement que les philosophes ont pu dire que ces universaux subsistent; au sens propre ce serait dire qu'ils sont substances et l'on veut dire seulement, que les objets qui donnent lieu aux universaux subsistent. Zur Erläuterung des sehr unbestimmten Ausdrucks „donner lieu" können uns, da Rémusat hier den abälardschen Text nicht mitteilt, nur die obigen Worte über die genres und espèces, dafs diese „se rapportent à des choses subsistantes", dienen. Die französischen Historiker pflegen diese Ansicht Abälards als Konzeptualismus zu bezeichnen; doch legt Abälard selbst keineswegs auf den subjektiven Begriff, conceptus, als solchen das Hauptgewicht, sondern auf das Wort in seiner Beziehung zu dem bezeichneten Objekt. Der Kern seiner Ansicht liegt in dem Ausspruch: (bei Rémusat II, p. 107): Est sermo praedicabilis. Nur unentwickelt ist hierin der Konzeptualismus enthalten, sofern die Bedeutung des Wortes zunächst der an dasselbe geknüpfte Begriff ist, der aber selbst wieder auf das bezeichnete Objekt (wie das Urteil auf objektive Verhältnisse) sich bezieht, wonach Abälard bei den Worten und Sätzen eine significatio intellectualis und realis unterscheidet, Dial. p. 238 sqq.; vgl. Dial. p. 496 Abälards Ausspruch, das Definitum sei das nach seiner Bedeutung (und nicht nach seiner eigenen Wesenheit) erklärte Wort (nihil est definitum, nisi declaratum secundum significationem vocabulum).

In betreff der objektiven Existenz bekämpft Abälard ausdrücklich die (extrem realistische) Annahme, dafs das Allgemeine eine selbständige Existenz vor dem Individuellen habe. Zwar werden die Species aus dem Genus durch Formation desselben: in constitutione speciei genus quod quasi materia ponitur, accepta differentia, quae quasi forma superadditur, in speciem transit (Dial. p. 486); aber dieses Hervorgehen der Species aus dem Genus involviert nicht eine Priorität des letzteren der Zeit oder der Existenz nach. Introd. ad theolog. II, 13, p. 1083: quum autem species ex genere creari seu gigni dicantur, non tamen ideo necesse est genus species suas tempore vel per existentiam praecedere, ut videlicet ipsum prius esse contigerit quam illas; numquam etenim genus nisi

Digitized by Google

per aliquam speciem suam esse contingit, vel nullatenus animal fuit, antequam rationale vel irrationale fuerit, et ita species cum suis generibus simul naturaliter existunt, ut nullatenus genus sine illis, sicut nec ipsae sine genere esse potuerint. Man kann in Äufserungen dieser Art die aristotelische Ansicht der Immanenz des Allgemeinen in dem Individuellen finden (wie namentlich H. Ritter, Gesch. d. Philos. VII, S. 418, besonders nach dieser Stelle Abälard die Ansicht zuschreibt: universalia in re, non ante rem); aber Abälard ist weit davon entfernt, diesen gemäfsigten Realismus prinzipiell auszusprechen und konsequent durchzuführen; denn nach diesem Prinzip hätte er gerade den subjektiven Sinn des Wortes „universale“ für den metaphorischen erklären und den Ausdruck: „was praediziert werden kann“ dahin deuten müssen: „was ein solches Objektives ist, dafs sein Begriff (und das entsprechende Wort) prädiziert werden kann“. Abälard weist vielmehr die realistische Ansicht (eam philosophicam sententiam, quae res ipsas, non tamen voces, genera et species esse confitetur) ausdrücklich zurück (Dial. p. 458). Jedoch man würde bei Abälard vergeblich irgend eine strenge Lösung jenes Problems suchen, mit dem er sich nur beiläufig und mehr polemisch als in positiver Entwicklung beschäftigt hat. Sein Verdienst liegt hier nur in der glücklichen Beseitigung einiger unhaltbarer Extreme.

Trotz der Bekämpfung der selbständigen Existenz des Allgemeinen weifs sich Abälard doch auch mit der platonischen Ansicht, wie er auf Grund der Angaben des Augustinus, Macrobius und Priscianus dieselbe versteht, zu befreunden. Die Ideen existieren als Musterformen der Dinge schon vor der Erschaffung der letzteren im göttlichen Verstande. Doch geht der Rest von Substantialität, der nach der plotinischen Umformung der platonischen Doktrin den Ideen noch geblieben war, bei den christlichen Denkern, die nicht zu dem sokratischen Begriff das Objekt, sondern zu dem perönlichen Gottesgeiste ein vermittelndes Glied für die Schöpfung der Welt suchen, immer mehr verloren. So gelangt auch Abälard zu der Auffassung der Ideen als subjektiver Begriffe des göttlichen Geistes (conceptus mentis). Theol. christ. I, p. 1191: non sine causa maximus Plato philosophorum prae ceteris commendatur ab omnibus. Ibid. IV, p. 1336: ad hunc modum Plato formas exemplares in mente divina considerat, quas ideas appellat et ad quas postmodum quasi ad exemplar quoddam summi artificis providentia operata est. Introd. ad theol. I, p. 987: sic et Macrobius (Somn. Scip. I, 2, 14) Platonem insecutus mentem Dei, quam Graeci Noyn appellant, origines rerum species quae ideae dictae sunt, continere meminit, antequam etiam, inquit Priscianus, in corpora prodirent, h. e. in effecta operum provenirent. Ib. II, p. 1095 sq.: hanc autem processionem, qua scilicet conceptus mentis in effectum operando prodit, Priscianus in primo constructionum (Instit. gramm. XVII, 44) diligenter aperit dicens generales et speciales formas rerum intelligibiliter in mente divina constitisse, antequam in corpora prodirent, h. e. in effecta per operationem, quod est dicere: antea providit Deus quid et qualiter ageret, quam illud impleret, ac si diceret: nihil impraemeditate sive indiscrete egit. In bezug auf den göttlichen Geist neigt sich also Abälard in der Tat einem Konzeptualismus zu, für welchen aber kein Grund mehr übrig bleibt, die Ideen auf die Universalien zu beschränken, da Gott ja auch das Einzelne denkt. Diese Konsequenz ward auch durch Bernhard Silvestris gezogen (s. unten S. 216).

Da die Trinität auf den Unterschied zwischen Allmacht, Weisheit und Güte hinausläuft, und sich diese Eigenschaften auch in den geschaffenen Dingen manifestieren, so war nach Abälard auch für die heidnischen Philosophen die Möglichkeit gegeben, die göttliche Trinität zu erkennen. Es wurde dieses Ge-

Digitized by Google

heimnis nicht nur den Propheten des alten Bundes, sondern auch den Philosophen der Heiden offenbart. Denn beiden wurde eine göttliche Inspiration zu teil. Theol. chr. I, 1126: quam (divinae trinitatis distinctionem) — divina inspiratio et per prophetas Judaeis et per philosophos gentibus dignata est revelare, ut utrumque populum ad cultum unius Dei ipsa summi boni perfectio agnita invitaret.

Mit Augustin nimmt Abälard an, dafs die Platoniker unter den alten Philosophen dem christlichen Glauben am nächsten stehen, indem das Eine oder Gute, der Nus mit den Ideen und die Weltseele auf die drei Personen der Trinität zu deuten seien: Gott den Vater, den Logos und den heiligen Geist, ibid. I, 1013: bene autem (Plato) spiritum sanctum animam mundi quasi vitam universitatis posuit, cum in bonitate Dei omnia quodammodo vivere habeant, et universa tamquam viva sint apud Deum et nulla mortua, h. e. nulla inutilia, nec etiam ipsa mala, quae optime per bonitatem ipsius disponuntur. Abälards Beziehung der Weltseele auf den heiligen Geist erregte Anstofs und war einer der Anklagepunkte des heiligen Bernhard von Clairvaux gegen ihn. In der Dialektik hebt Abälard geflissentlich die Unterschiede zwischen der platonischen und katholischen Lehre hervor, insbesondere die Zeitlichkeit des Hervorganges der Seele aus dem Νοῦς, da doch der heilige Geist von Ewigkeit aus dem Vater und dem Sohne hervorgehe, und nur seine Wirkung auf die Welt einen zeitlichen Anfang mit der Welt selbst genommen habe. Er erklärt sich entschieden gegen die, welche, zu sehr der Allegorie ergeben, in der Dreiheit des Tagathon, des Noys und der Weltseele die heilige Dreifaltigkeit erblicken wollten. Die Stelle in der Dialektik erscheint wie eine Revokation, weshalb Cousin (Ouvr. inéd. d'Abél., Introd. p. XXXV) auf eine Abfassung dieser Schrift nach dem Konzil von Sens (1141) geschlossen hat.

Sind nach der Konsequenz des Nominalismus oder Individualismus drei göttliche Personen drei Götter, so ist Ein Gott Eine göttliche Person. Abälard, der den nominalistischen Standpunkt überhaupt (ungeachtet der denselben dem Konzeptualismus annähernden Modifikation) nicht verlassen hat, den roscelinischen Tritheismus aber entschieden verwirft, neigt sich dem Monarchianismus zu (der die drei Personen auf drei Attribute Gottes reduziert), ohne freilich sich zu dieser Konsequenz zu bekennen. Otto von Freising, ein Schüler des Gilbertus Porretanus, sagt, indem er die theologische Ansicht Abälards aus seinem bei Roscelin, seinem ersten Lehrer, eingesogenen Nominalismus ableitet (De gestis Frid. I, 47): sententiam ergo vocum seu nominum in naturali tenens facultate non caute theologiae admiscuit, quare de sancta Trinitate docens et scribens tres personas nimium attenuans non bonis usus exemplis inter cetera dixit: sicut eadem oratio est propositio, assumptio et conclusio, ita eadem essentia est pater et filius et spiritus sanctus. Diesen Vergleich gebraucht Abälard, Introd. ad theol. II, p. 1078; der Anlafs zu demselben liegt wohl in Augustin, De vera rel. 13, s. o. S. 127. Doch gehört die Beziehung auf den Syllogismus Abälard selbst an. Aufserdem bedient er sich mit Vorliebe der an Monarchianismus anstreifenden Vergleiche Augustins, des Bekämpfers der generischen Auffassung der Trinität. Zum Subordinatianismus neigt er sich hin, wenn er den Vater die Allmacht sein läfst, den Sohn aber die Weisheit, nämlich eine gewisse Macht, einen Teil jener Macht, vermöge deren Gott nicht getäuscht werden kann (Introd. ad theol. I, 994: est divina sapientia quaedam divina potentia, per quam videlicet deus cuncta perfecte discernere atque cognoscere habet, ne in aliquo errare per inscientiam possit), und den Geist die Güte, welche die Macht gar nicht mehr in sich schliefst, sondern nur der Wille Gottes ist, alles zum besten zu

Digitized by Google

lenken. Besonders führt Abälard zur Verdeutlichung der Trinität das Gleichnis vom Siegel aus, in welchem Dreierlei zu unterscheiden sei, erstens das Erz, aus dem es gemacht ist, zweitens die Form, durch welche das Erz erst geeignet ist, zu siegeln, endlich das Siegel als wirklich siegelndes (aes ipsum, sigillabile et sigillans).

Die Frage, ob Gott auch anders tun könne, als er wirklich tue, entscheidet Abälard dahin, dafs sie nur bei abstrakter Rücksicht auf die göttliche Macht allein bejaht werden könne; werde aber die Einheit der Macht mit der Weisheit beachtet, so müsse sie verneint werden (Th. chr. p. 1353 sqq.; Epit. th. ed. Rheinw. p. 53 sqq.).

Bei der Darstellung der kirchlichen Lehren liegt Abälards Hauptverdienst in dem Streben nach einer gewissen Selbständigkeit gegenüber der patristischen Autorität. Die kecke Schrift „Sic et non" läfst die Autoritäten sich gegenseitig paralysieren durch Zusammenstellung der einander widerstreitenden Sätze. Zwar gibt Abälard Regeln an, nach welchen die Widersprüche meist nur als scheinbare erkannt oder auch auf Rechnung von Fälschern oder von ungenauen Abschreibern gesetzt werden sollen, doch bleiben auch solche übrig, die den Satz anzuerkennen nötigen, dafs nur, was in den kanonischen Schriften stehe, alles unbedingt wahr sei, und keiner der Kirchenväter den Aposteln an Autorität gleichgesetzt werden dürfe. Wir sind auf Forschung angewiesen, zu welcher nach Aristoteles der Zweifel den Weg bahnt. Dubitando enim ad inquisitionem venimus, inquirendo veritatem percipimus (Prol., bei Cousin p. 16. Wo nicht ein strenger Beweis geführt werden kann, mufs das sittliche Bewufstsein mafsgebend sein. Introd. ad th. III, p. 119: magis autem honestis quam necessariis rationibus utimur, quoniam apud bonos id semper principium statuitur, quod ex honestate amplius commendatur).

Nicht unbeträchtlich ist Abälards Verdienst in der Ethik besonders um die Ausbildung der Lehre vom Gewissen durch Betonung des subjektiven Momentes. Die christliche Ethik gilt ihm als Reformation des natürlichen Sittengesetzes. Dieses letztere ist für alle dasselbe, es beweist seine Wahrheit selbst und ist für keine Angriffe zugänglich. Theol. christ. II, p. 1211: si enim diligenter moralia evangelii praecepta consideremus, nihil ea aliud quam reformationem legis naturalis inveniemus, quam secutos esse philosophos constat. Die Philosophen haben gleich dem Evangelium nach der Gesinnung (animi intentio) das Sittliche bestimmt; sie lehren mit Recht, dafs die Guten die Sünde aus Liebe zur Tugend hassen und nicht aus knechtischer Furcht vor Strafe (ib. p. 1205). Die Aufgabe der Ethik ist nach Abälard, das höchste Gut als das Ziel des Strebens und den Weg zu demselben aufzuzeigen (Dialog. inter philos., Jud. et Chr. p. 669). Das höchste Gut schlechthin ist Gott, das höchste Gut für den Menschen die Liebe zu Gott, die ihn Gott wohlgefällig macht, und das höchste Übel der Hafs Gottes, durch den er diesem mifsfällig wird (ib. p. 694 sqq.); der Weg aber, der zum höchsten Gute hinführt, ist die Tugend, d. h. der zur bleibenden Eigenschaft verfestigte gute Wille (ib. p. 699 sq.; ib. 675: bona in habitum solidata voluntas). Der Habitus der Tugend macht zu guten Handlungen geneigt, wie der entgegengesetzte zu bösen (Eth. prol. p. 594). Aber nicht in der Handlung, sondern in der Absicht (intentio) liegt das sittlich Gute und Böse. Im weiteren Sinne zwar bezeichnet Fehler (peccatum) jede Abweichung von dem Angemessenen (quaecunque non convenienter facimus, Eth. c. 15), auch die unabsichtliche, im engeren Sinne aber nur die freiwillige. Das Werk als solches ist indifferent; auch der Hang zum Bösen, der uns infolge der Erbsünde anhaftet, z. B. die blofse natürliche, in

Digitized by Google

der Komplexion des Körpers begründete Geneigtheit zum Zorn oder zur Wollust ist noch nicht Sünde; erst die Zustimmung zum Bösen ist Sünde, und zwar, weil sie eine strafbare Verachtung Gottes involviert. Eth. c. 3: non enim quae fiant, sed quo animo fiant, pensat Deus, nec in opere, sed in intentione meritum operantis vel laus consistit. Ib. c. 7: opera omnia in se indifferentia nec nisi pro intentione agentis vel bona vel mala dicenda sunt, non videlicet quia bonum vel malum sit ea fieri, sed quia bene vel male fiunt, hoc est ex intentione qua convenit fieri aut minime. Ib. c. 3: hunc vero consensum proprie peccatum nominamus, hoc est culpam animae, qua damnationem meretur vel apud Deum res statuitur. Quid est enim iste consensus nisi contemtus Dei et offensio ipsius? Non enim Deus ex damno, sed ex contemtu offendi potest. Abälard hebt den Begriff des Gewissens (conscientia) als des eigenen sittlichen Bewufstseins des handelnden Subjektes gegenüber den objektiven Normen scharf hervor. Im Begriff der Sünde liegt zugleich mit der Abweichung von dem sittlich Guten an sich auch der Widerstreit gegen das eigene sittliche Bewufstsein; was also diesem Bewufstsein nicht widerstreitet, ist nicht Sünde, obschon das, was mit dem eigenen sittlichen Bewufstsein harmoniert, darum doch nicht sofort schon Tugend ist, sondern nur dann, wenn dieses Bewufstsein das richtige ist. Das Zusammentreffen der objektiven Normen und des subjektiven Bewufstseins ist die Voraussetzung der Tugend im vollen Sinne, welche die hiermit übereinstimmende Willensrichtung ist, das gleiche Zusammentreffen ist die Voraussetzung der Sünde im vollen Sinne als der abweichenden Willensrichtung. Ist aber die subjektive sittliche Überzeugung eine irrige, so ist das ihr entsprechende Wollen und Handeln zwar nicht gut, sondern fehlerhaft, aber in geringerem Mafse, als es selbst ein mit den objektiven Normen zusammentreffendes Handeln sein würde, falls dieses dem eigenen Gewissen widerstreitet. Eth. c. 13: non est peccatum nisi contra conscientiam. Ebd. c. 13: non est itaque intentio bona dicenda, quia bona videtur, sed insuper quia talis est sicut existimatur, quum videlicet illud, ad quod tendit, si Deo placere credit, in hac insuper existimatione sua nequaquam fallatur. Ebd. c. 14: sic et illos, qui persequantur Christum vel suos, quos persequendos credebant, per operationem peccasse dicimus, qui tamen gravius culpam peccassent, si contra conscientiam eis parcerent. Die Sünde im eigentlichen, strengen Sinne als Zustimmung zu dem erkannten Bösen und Beleidigung Gottes ist vermeidbar, obschon wegen des sündigen Hanges, den wir zu bekämpfen haben, nur sehr schwer. Ib. c. 15: si autem proprie peccatum intelligentes solum Dei contemptum dicamus peccatum, potest revera sine hoc vita transigi, quamvis cum maxima difficultate. Abälard neigt sich sogar der Relativität des Guten und des Bösen zu, indem er den Unterschied zwischen Gut und Böse nur von dem freien Willen Gottes abhängig macht, so dafs sogar das, was man durchaus verabscheuen müfste, wenn Gott es befiehlt, gut werde. Comment. in ep. ad Rom. II, 869: unde et ea, quae per se videntur pessima et ideo culpanda, cum iussione fiunt dominica, nullus culpare praesumit, — adeo autem boni vel mali discretio in divinae voluntatis dispositione consistit, — constat itaque — totam boni vel mali discretionem in divinae dispensationis placito consistere.

Die rationalistische Tendenz Abälards, die gegenüber der strengen Orthodoxie Anselms für jene Zeit ziemlich stark hervortritt, bezeichnet der heilige Bernhard von Clairvaux durch die Vorwürfe: quum de Trinitate loquitur, sapit Arium (mit Rücksicht auf den Vergleich des Vaters und Sohnes mit genus und species, wogegen andere Vergleiche vielmehr sabellianisch lauten), quum de gratia, sapit Pelagium, quum de persona Christi, sapit Nestorium (Bern. in epist. ad Guidonem de Castello), und: dum multum sudat, quomodo Platonem faciat Christianum, se

Digitized by Google

probat ethnicum (Bern. in epist. ad papam Innocentium). Über Bernhards und des Abtes Wilhelm von Saint Thierry Opposition gegen Abälard und die von dem ersteren formulierten Capitula gibt wichtige Aufschlüsse W. Meyer, Die Anklagesätze des hl. Bernhard gegen Abaelard, Nachr. d. kgl. Gesellsch. d. Wissenschaften z. Göttingen, 1898, S. 397—468. Über Wilhelm von Saint Thierry vgl. H. Kutter, Wilhelm von Saint Thierry, ein Repräsentant der mittelalterlichen Frömmigkeit, Giefsen 1898. Über seine Versöhnungslehre J. Gottschick, Studien zur Versöhnungslehre des Mittelalters, in: Ztschr. f. Kirchengesch., B. 22, 1901, S. 378 ff. Aber obschon Abälard zum Widerruf der von der Kirchenlehre abweichenden Sätze genötigt ward, war sein Einflufs auf seine Zeitgenossen und auf die Folgezeit ein nicht unbedeutender. Durch Anselm und Abälard ist der Theologie des Mittelalters die dialektische Form unverlierbar aufgeprägt worden.

Aus der Schule Abälards stammt ein anonymer Kommentar zu dem Buche De interpretatione, woraus Cousin (Fragments de philosophie du moyen-âge, Paris 1865, 5. ed.) einiges publiziert hat. Die Logik wird dort als doctrina sermonum bezeichnet und dem Gange gemäfs, den auch Abälard selbst in seiner Dialektik nimmt, in die doctrina incomplexorum, propositionum et syllogismorum eingeteilt. Weniger schliefst sich an Abälards Lehrweise die Abhandlung De intellectibus an, welche Cousin (Fragm. philos., 2. éd., Paris 1840, p. 461—496 und Opp. II, S. 733—755) als ein Werk Abälards herausgegeben hat, worin die Begriffe (intellectus), die der Verfasser auch speculationes oder visus animi nennt, erörtert und von sensus, imaginatio, existimatio, scientia, ratio unterschieden werden. Die aristotelische Schrift Anal. poster. mufs mindestens stellenweise dem Verfasser schon bekannt gewesen sein, und zwar nach einer andern Übersetzung als der boëthianischen, da in dieser *δόξα* durch opinatio, nicht durch existimatio übersetzt ist (s. Prantl, Gesch. der Log. II, S. 104 und 206 f.). Aus der sinnlichen Wahrnehmung wird durch Abstraktion der Begriff gewonnen, worin wir eine Form ohne Rücksicht auf ihr Substrat (subiecta materia) oder auch ein ununterschiedenes Wesen ohne die Diskretion der Individuen (naturam quamlibet indifferenter absque suorum scilicet individuorum discretione) denken. Die Art, wie wir hierbei auf das Objekt achten, ist eine andere als die, wie das Objekt selbst subsistiert, da in Wirklichkeit das indifferens nur in der individuellen Diskretion existiert und nicht rein für sich, wie im Gedanken (nusquam enim ita pure subsistit, sicut pure concipitur, et nulla est natura, quae indifferenter subsistat). Aber hierdurch wird der Begriff nicht falsch; denn das wäre er nur dann, wenn ich dächte, das Objekt verhalte sich anders, als es sich wirklich verhält, nicht aber dann, wenn nur der modus attendendi des intellectus und der modus subsistendi der res sich voneinander unterscheiden.

Die Abhandlung, welcher Cousin den Titel gegeben hat: De generibus et speciebus (als ein Werk Abälards von Cousin aus einer Handschrift von St. Germain herausgegeben in: Ouvr. inéd. d'Ab. p. 507—550) kann, wie schon H. Ritter (Gesch. d. Philos. VII, S. 363, vgl. Prantl II, S. 144 ff.) richtig erkannt hat, nach Stil und Inhalt Abälard nicht angehören. Unsicher ist aber auch Ritters Vermutung, dafs Joscellin (oder Gauslenus), 1122—1151 Bischof von Soissons, von dem wir durch Johannes von Salisbury (Metalog. II, 17, p. 92) wissen, dafs er „universalitatem rebus in unum collectis attribuit et singulis eandem demit", oder einer seiner Schüler der Verfasser sei. Mehrere Ansichten in betreff der Streitfrage zwischen Nominalismus und Realismus werden in gelehrter und scharfsinniger Weise angeführt und besprochen, die zwar sämtlich der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts angehören, aber wohl kaum alle bereits der Zeit der

Digitized by Google

Jugend Abälards (in welcher Cousin die Schrift entstanden glaubt). Auch zu der durch den platonischen Timaeus angeregten Korpuskulartheorie der Physiker wird Stellung genommen. Vgl. darüber die allerdings nicht ganz zuverlässigen Ausführungen v. Kurd Lafswitz, Gesch. d. Atomistik, Bd. I, 1890, S. 67f. Im Unterschiede von Abälard bekennt sich der Verfasser dieser Schrift, der freilich zum Teil mit Abälardschen Argumenten (p. 514) kämpft, zu einem gemäfsigten Realismus, der das Allgemeine zwar nicht dem einzelnen Individuum für sich, wohl aber der Gesamtheit der gleichartigen Individuen immanent sein läfst. Abälard hatte (s. o. S. 204) seine nominalistische Auffassung der Universalien auf die aristotelische Definition gegründet: universale est, quod de pluribus natum est praedicari, indem er darauf seinen Satz anwandte: nec rem ullam de pluribus dici, sed nomen tantum concedimus, oder: res de re non praedicatur; der Verfasser jenes Traktates aber entgeht dieser nominalistischen Konsequenz jener Definition dadurch, dafs er praedicari in dem Sinne nimmt: principaliter significari per vocem praedicatam (bei Cousin a. a. O. S. 531); dasjenige aber, was bezeichnet wird, ist jedesmal etwas Objektives, und bei den Speziesnamen ist das, was principaliter bezeichnet wird, die Gesamtheit der gleichartigen Individuen. (Den Unterschied des principaliter significare von der Mitbezeichnung erläutert der Verfasser durch einen Hinweis auf das aristotelische Beispiel album für die Qualität, welcher an Anselms Dialog De grammatico anklingt.) Demgemäfs definiert der Verfasser (p. 524 sq.): speciem dico esse non illam essentiam hominis solum, quae est in Socrate vel quae est in aliquo alio individuorum, sed totam illam collectionem ex singulis aliis huius naturae coniunctam, quae tota collectio, quamvis essentialiter multa sit, ab auctoritatibus tamen una species, unum universale, una natura appellatur, sicut populus quamvis ex multis personis collectus sit, unus dicitur. Das Einzelne ist nicht mit dem Allgemeinen identisch, sondern wenn das Allgemeine von dem Einzelnen ausgesagt wird (z. B. Socrates est homo), so ist darunter zu verstehen, dafs jenes diesem inhäriere (p. 533: omnis natura, quae pluribus inhaeret individuis materialiter, species est). Die übliche Bezeichnung des genus als der materia, der substantialis differentia als der forma, die von dem genus bei der Speciesbildung angenommen und getragen werde, findet sich auch hier (p. 516 u. ö.). Für das Individuum ist seine Spezies die Materie und seine Individualität die Form (p. 524: unumquodque individuum ex materia et forma compositum est, ut Socrates ex homine materia et Socratitate forma, sic Plato ex simili materia, sc. homine, et forma diversa, sc. Platonitate, componitur, sic et singuli homines; et sicut Socratitas, quae formaliter constituit Socratem, nusquam est extra Socratem, sic illa hominis essentia, quae Socratitatem sustinet in Socrate, nusquam est nisi in Socrate).

Petrus Lombardus (aus Lumelogno bei Novara in der Lombardei), gest. 1164 als Bischof von Paris, stellte in seinen vier Büchern sententiarum Aussprüche von Kirchenvätern über kirchliche Dogmen und Probleme zusammen, nicht ohne Einflufs der abälardschen Schrift Sic et non (die übrigens auch als „Sententiae ex divinis scripturis collectae“ und „Compilatio sententiarum“ bezeichnet wurde; vgl. Denifle, Arch. f. Lit. u. Kirchengesch. d. M. A., I, S. 587), der Summa sententiarum des Hugo von St. Victor, des Decretum Gratiani (vgl. Gratien et Pierre Lombard in: Revue d'hist. et litt. religieuses, 1898, S. 97 ff.) und der Sentenzen Gandulfs (vgl. O. Baltzer, Die Sentenzen des Petrus Lombardus in Studien z. Gesch. d. Theol. u. Kirche, B. 8, 1902, S. 10. Espenberger dagegen, Die Philosophie des Petrus Lombardus, Münster 1901, S. 6 ff., bestreitet den Einflufs Gandulfs). Petrus Lombardus handelt im ersten Buche von Gott als dem absoluten Gute (quo fruimur), im zweiten von den Kreaturen (quibus utimur), im dritten

Digitized by Google

von der Menschwerdung (welche Hugo sofort in seinem ersten Traktat zugleich mit der Lehre von Gott und der Dreieinigkeit abgehandelt hat), von der Erlösung und den Tugenden, im vierten von den sieben Sakramenten als den das Heil vermittelnden Zeichen (signa) und von den letzten Dingen. Sein Werk, das gemeinverständlich war, die Gegensätze ausgeglichen hatte, aber nicht in die Tiefe ging, ward und blieb Jahrhunderte lang in den Schulen die Hauptgrundlage des theologischen Unterrichts. Es wurde von einigen nachgeahmt, sehr häufig aber kommentiert. Die dialektische Behandlung theologischer Fragen nahm in der Regel von seinen Sentenzen ihren Ausgang.

Eine ähnliche Schrift hatte vor Petrus Lombardus, von den seit Prosper von Aquitanien durch alle Jahrhunderte sich hindurchziehenden zahlreichen früheren bei Denifle, Archiv f. Lit. u. Kirchengesch. d. M. A., I, S. 586 ff., angeführten sowie den direkt aus der Abälardschen Schule stammenden, ebenfalls von Denifle erst aufgefundenen und a. a. O. I, S. 420—469 genauer beschriebenen vier Sentenzbüchern abgesehen, aufser dem schon genannten Hugo von St. Victor auch Robert Pulleyn verfafst (Robertus Pullus, gest. zu Rom 1150; sein Werk war betitelt Sententiarum libri octo, bei Migne in Bd. 186; vgl. O. Baltzer, Beiträge z. Gesch. d. christolog. Dogmas im 11. und 12. Jahrh., in: Studien z. Gesch. d. Theol. u. Kirche, B. 3, 1899, S. 58 ff., D. J. Gottschick, Studien zur Versöhnungslehre des Mittelalters, in: Ztschr. f. Kirchengeschichte, B. 22, 1901), aus dessen Buch Sententiarum libri octo Petrus L. vieles entlehnt hat, und ungefähr gleichzeitig mit Petrus L. oder später als derselbe treten als Verfasser solcher Libri sententiarum auf: Robert von Melun, Hugo von Rouen (gest. zu Rom 1164) und Peter von Poitiers, Kanzler der Universität Paris (gest. 1205), ein Schüler von Petrus Lombardus. (Vgl. über ihn sowie zwei andere Peter von Poitiers Hauréau, Notices et extraits, Paris 1891, II, 242; III, 75, 259 ff.)

Zur gleichen Gruppe gehört auch Simon von Tournai, der Verfasser eines Kommentars zum Athanasianischen Symbolum und einer „Summa theologica", von der Hauréau, Notices et extraits, Paris 1891, III, S. 250—259 Auszüge gibt. In der letzteren Schrift zitiert er oft Johannes Scotus, z. B. S. 257 dessen Kommentar Super Hierarchiam Dionysii. Auch kennt er als einer der ersten die Physik des Aristoteles. Vgl. Hauréau, a. a. O. und Histoire de la philos. scol. II, 1. S. 58 ff., M. de Wulf, Hist. de la philos. scolastique dans les Pays-Bas et la principauté de Liège, 1895, S. 39 ff. Die Erzählungen des Thomas von Cantimpré, des Matthäus von Paris und des Gerald de Barry, Simon habe geäufsert, die Welt sei durch Moses, Christus und Mohammed getäuscht worden, hält Hauréau für Fabeln. Vielleicht von der Summa Hugos nannte man die Verfasser solcher Schriften, die bieten wollten, was die bedeutendsten Kirchenlehrer für Wahrheit hielten, und etwa noch im Gegensatz zu Abälards Sic et non die Widersprüche unter den Autoritäten zu beseitigen suchten, Summisten.

§ 25. Eine ausgesprochene Neigung zu der platonischen Philosophie, soweit sie damals im Abendlande bekannt war, zeigt eine Reihe von Scholastikern des 12. Jahrhunderts, an deren Spitze die beiden bretonischen Brüder Bernhard von Chartres und Thierry von Chartres stehen. Nach ihnen sind zunächst zu nennen der nicht mit Bernhard von Chartres zu verwechselnde Bernhard Silvestris oder Bernhard von Tours, Wilhelm von Conches, der

Digitized by Google

Schüler Bernhards von Chartres, und Adelard von Bath, die jedoch bemüht waren, auch an den aristotelischen Lehren in bezug auf die Erkenntnis der Sinnenwelt festzuhalten. Unter den Logikern jener Zeit sind als Vertreter bestimmter realistischer Richtungen die Schüler Bernhards von Chartres Walter von Mortagne und besonders Gilbertus Porretanus, der Verfasser eines Kommentars zu Boëthius' De trinitate und De duabus naturis in Christo und in einer Schrift über die sechs letzten Kategorien von Bedeutung. Gegen die einseitige Streitlogik und für Verbindung klassischer Studien mit der Schultheologie wirkte als gelehrter und eleganter Schriftsteller Johannes von Salisbury, der auch dem Platon den Vorzug vor Aristoteles gab. Genannt sei hier noch Alanus ab insulis (aus Lille), der mit der Schule von Chartres, insbesondere mit Gilbert, Thierry von Chartres und Bernhard Silvestris, die meiste Verwandtschaft zeigt.

Über den Platonismus der Frühscholastik speziell des 12. Jahrhunderts vgl. die Artikelserie von Ch. Huit, Le Platonisme au moyen-âge in Annales de philosophie chrétienne, Nouv. Série, t. XX, XXI; Le Platonisme au XII. siècle, S. 160—184.

Von Bernhard von Chartres besitzen wir kein schriftliches Dokument. Über seine Anschauungen berichtet indessen Johannes von Salisbury (Metalog. I, 24; II, 17; III, 2; IV, 35; Policr. VII, 13), der ihm einen im Sinne des platonischen Realismus gehaltenen Traktat, De expositione Porphyrii, zuschreibt und aus zwei anderen vermutlichen Schriften einige Fragmente mitteilt. Vgl. A. Clerval, Les écoles de Chartres, Chartres 1895, S. 162. Die früher ihm zugewiesene Schrift De mundi universitate gehört nicht ihm, sondern Bernhard Silvestris oder Bernhard von Tours an, der als der jüngere nach den Untersuchungen Clervals (a. a. O. S. 158 ff. und schon vorher in Lettres chrétiennes, t. V, S. 393) trotz der von Langlois (Bibliothèque de l'école de Chartres, t. 54, 1893) neuerdings festgehaltenen Identifizierung beider von dem älteren Bernhard von Chartres wohl zu unterscheiden ist. Hauréau, der noch in Hist. philos. scol. I, S. 403 ff. die Identität beider vertritt, stimmt in Mémoires de l'Acad. des inscript. et belles lettres (mémoire sur quelques chanceliers de Chartres) t. 31, 2e p. S. 63 ff. und in Notices et extraits, Par. 1891, t. II, S. 345 wenigstens bezüglich der Trennung der beiden Persönlichkeiten Clerval bei. Über Bernhards von Chartres System und seine Schüler vgl. Clerval a. a. O. S. 248 ff., S. 180 f. M. de Wulf, Hist. de la philos. médiévale, Louvain 1900, S. 194 ff.

Thierrys von Chartres unvollständig erhaltener Kommentar zum Hexaëmeron hat Hauréau (Notices et extraits, Par. 1900, I, S. 52—68; vgl. dazu t. VI, S. 29; Histoire de la philos. scol. I, S. 392 f.) veröffentlicht. Über Thierrys Heptateuchon hat Clerval (L'enseignement des arts libéraux à Chartres et à Paris dans la première moitié du XII. siècle d'après l'Heptateuchon de Thierry de Chartres in: Congrès scientifique international des catholiques tenu à Paris du 8 au 13 avril 1888, Paris 1889, II, S. 277—296, und Les écoles de Chartres, S. 220 ff.) Mitteilungen gemacht, während P. Thomas in Mélanges Graux, Par. 1884, S. 41 f. (vgl. auch Hauréau im Journal des savants 1884, S. 516 f.) über seinen in Brüssel handschriftlich vorhandenen Kommentar zu Rhetorica ad Herennium einiges bekannt gegeben hat. Über Thierrys System vgl. aufser Hauréau Clerval a. a. O. S. 242 f.; S. 254—259; über seine Schüler S. 188, 265. M. de Wulf, Hist. de philos. médiévale, Louvain 1900, S. 196 ff.

Bernhard Silvestris De mundi universitate ll. II, sive megacosmus et microcosmus, hrsg. von C. S. Barach und Joh. Wrobel, in: Biblioth. philosophor. mediae aet., hrsg. von C. S. Barach, I, Innsbr. 1876. Einzelnes daraus hatte früher Cousin veröffentlicht in dem Anhang zu den Ouvrages inéd. d'Abélard p. 627—639; ebd. 640 bis 644 ist einiges aus Bernhards allegorischer Deutung der Aeneide Virgils abgedruckt. Hauréau, Hist. de la ph. scolast. I, p. 407—417 hatte mehreres hinzugefügt. Vgl.

Digitized by Google

Demimuid, De Bernardo Carnotensi, 1873. Langlois, Maître Bernard in: Bibliothèque de l'école de Chartres, t. 54, 1893. Clerval, a. a. O. S. 158 ff., 173 f., 259 ff. (Bernhards System).

Bisher hielt man dafür, dafs die Schrift des Wilhelm von Conches über die Natur unter dem Titel Magna de naturis philosophia 1474 herausgegeben wurde. Nach Cl. Baeumker, Kirchenlexikon, Bd. 12, 1901, 1600 liegt aber eine Verwechslung vor mit der Strafsburger Ausgabe (circa 1473) des Speculum naturale des Vincenz von Beauvais. Sie ist infolgedessen unter den Werken Wilhelms zu streichen, und der Titel philosophia minor verliert seine Berechtigung. Wilhelms Hauptwerk heifst einfach Philosophia. Davon ist der Anfang unter dem Titel *Περὶ διδάξεων* bei den Werken des Beda Venerabilis, Basil. 1563, Colon. 1612 u. 1688, II, p. 206 sqq., ferner unter den Schriften des Honorius von Autun mit dem Titel De philosophia mundi bei Migne t. 172, 39 ff. und unter dem Namen des Wilhelm von Hirschau (vgl. Prantl, Gesch. d. Log. II, S. 83, Sitzungsber. d. Münch. Acad. 1861; Werner, Entwickelungsgang d. mittelalt. Psychol. S. 14) als Philosophicarum et astronomicarum institutionum libri tres, bei Henricus Petrus in Basel 1531 gedruckt. Neuerdings hat Cousin, Ouvrages inéd. d'Abél. p. 669—977 einiges aus der secunda und tertia philos. (d. h. aus der Anthropologie und Kosmologie) desselben veröffentlicht. Beide sind übrigens wörtlich oder im Auszug dem gleich zu erwähnenden Dragmaticon entnommen. Glossen zu des Boëthius Schrift De consolat. philos. hat Ch. Jourdain im Auszuge in den Notices et extraits des manuscrits XX, 2, 1862 herausgegeben. Nach Hauréau (Hist. de la philos. scol. I, S. 432, 438) gehört dem Wilhelm von Conches auch der Kommentar zum platonischen Timaeus an, woraus Cousin (welcher den am Anfange des 12. Jahrhunderts lebenden Honorius von Autun, Migne t. 172, 246 ff., für den Verfasser hält) in dem Anhange zu den Ouvr. inéd. d'Abél. p. 644—657 Auszüge veröffentlicht hat. Die früher Hildebert von Lavardin und anderen zugeteilte und sehr verschieden betitelte Schrift Moralis philosophia de honesto et utili gehört nach Hauréau (Notices et extraits, Paris 1890, I, S. 100 ff.) ebenfalls Wilhelm an. Die Dragmaticon philosophiae (statt Dramaticon, nach der damals herrschenden falschen Schreibart, wie auch der Dramatiker Pierre Hélie in seiner Glosse zu Priscian das genus dragmaticum als das „quod fit per interrogationem et responsionem" erklärt) betitelte, um 1145 verfafste Schrift, sein letztes Werk, ist als Dialogus de substantiis physicis confectus a Wilhelmo Aneponymo philosopho industria Guil. Grataroli Argentorati 1583 ediert worden. Sie stimmt unter Weglassung des von Wilhelm von St. Thierry Getadelten mit der Philosophia in den Hauptpunkten überein. Vgl. Hauréau in den oben S. 155 zitierten Singularités historiques et littéraires, Par. 1861. R. L. Poole, Illustrations of the history of medieval thought, Lond. 1884, S. 124 f.; 338 ff. K. Werner, Die Kosmologie und Naturlehre des schol. Mittelalters mit specieller Beziehung auf Wilhelm von Conches. Sitzungsber. d. K. Acad. d. Wiss., philos. hist. Kl., 1873, Bd. 75. Clerval, a. a. O. S. 181 ff. (Leben u. Schriften), S. 264 f. H. Siebeck, Arch. f. Gesch. d. Philos. I, 1888, S. 531 ff. Über W.s Corpusculartheorie K. Lasswitz, Gesch. d. Atomistik, I, 1890, S. 72 ff. M. de Wulf, Hist. de la philos. médiévale, Louvain 1900, S. 198 ff.

Aus Adelards von Bath Schriften De eodem et diverso, zwischen 1105 bis 1116 verfafst (*ταὐτὸν καὶ θάτερον*), und den Quaestiones naturales, von denen in der Münchener Staatsbiblioth. sich eine Incunabel vorfindet (vgl. Steinschneider, D. hebräischen Uebersetz. d. M. A., S. 463 f., 474), hat A. Jourdain, Rech. crit. 2. éd., 1843, p. 258 bis 277, Bruchstücke in Übersetzung mitgeteilt. Den vollständigen Text von de eodem et diverso hat ediert Hans Willner, Des Adelard von Bath Traktat de eodem et diverso, in: Beitr. z. Gesch. d. Philos. des Mittelalters, hrsg. von Cl. Baeumker und G. v. Hertling, Münster 1903. S. auch Hauréau I, 345 ff.

Briefe theologischen Inhalts von Walter von Mortagne sind gedruckt bei d'Achery, spicileg. ed. de la Barre, Par. 1723, III, p. 520 sqq.; auch Mathoud zu seiner Ausgabe der Werke des Robert Pulleyn, Par. 1655, teilt einiges von ihm mit. Den Tractatus De sancta trin. hat Pez, Thes. anecd. nov. II, 2 ediert. Nach Hauréaus Vermutung soll von ihm ein Notices et extr. Paris 1892, t. V, S. 298 ff. edierter, die Indifferenzlehre behandelnder Traktat herrühren. Vgl. dazu H. Willner, Des Adelard von Bath de eodem et diverso a. a. O. S. 64—68 und Anh. II, S. 108. M. de Wulf, Hist. de la philos. médiévale, Louvain 1900, S. 194. Ders., Hist. de la philos. scol. dans les Pays-Bas, Louvain 1895, S. 32 f.

Des Gilbertus Porretanus Kommentare zu des Boëthius vier theologischen Abhandlungen ist in der Ausgabe der Schriften des Boëthius Basil. 1570, p. 1128—1273

Digitized by Google

abgedruckt, auch bei Migne, Patr. lat. T. LXIV. Eine Ergänzung der Vorrede veröffentlichte Hauréau, Notices et extraits. Par. 1893, t. VI, S. 18 ff. Seine Schrift De sex principiis ist in den ältesten lateinischen Ausgaben des Aristoteles bei dem Organon, separat aber namentlich von Arnold Woestefeld, Lpz. 1507, ediert worden. Eine Überarbeitung des Textes durch den Humanisten Ermolao Barbaro erwähnt Hauréau, Not. et extr., Par. 1890, t. I, S. 298 ff. Vgl. über ihn Lipsius in Ersch u. Grubers Encycl. Sect. I, Teil 67; Usener, Gislebert de la Porrée, in Jahrb. f. protest. Theol. 5, 1879, S. 183—192; A. Berthaud, Gilbert de la Porrée et sa philosophie, Poitiers 1892. Clerval, a. a. O., S. 163 ff. (Leben und Schriften), S. 185 ff. (Schüler G.s), S. 261 ff. (System G.s); Hauréau, Mémoires de l'Acad. des inscr. et belles lettres, t. 28, 2e p. Auf Handschriften zu G.s Psalmenkommentar weist Hauréau, Notices et extraits, Par. 1890—1892, t. I, 2, 20; V, S. 80 hin.

Des Johannes von Salisbury Policraticus sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum ist zuerst in einer undatierten Ausgabe, Brüssel gegen 1476, dann Lyon 1513 u. ö., die Briefe sind Paris ed. Masson 1611 und mit dem Policraticus in der Bibl. max. patrum Lugd. 1677, t. XXIII, gedruckt worden, der Metalogicus Par. 1610 u. ö., den Entheticus (Nutheticus) hat Christian Petersen Hamburg 1843 herausgegeben mit literaturgeschichtlichen Untersuchungen, eine Gesamtausgabe der Werke hat J. A. Giles besorgt, 5 voll., Oxford 1848, wiederabgedr. in Mignes Patrolog. Bd. 199. Über ihn handeln: Herm. Reuter, Joh. v. S., zur Geschichte der christlichen Wissensch. im 12. Jahrh., Berl. 1842; Carl Schaarschmidt, J. S. in seinem Verhältniss zur class. Litteratur, im Rhein. Mus. f. Ph., N. F., XIV, 1858, 200—234; ders., Johannes Saresberiensis nach Leben u. Studien, Schriften u. Philosophie, Lpz. 1862. Vgl. Prantl, Gesch. d. Log. II, S. 234—260. Über die kirchenpolitische Wirksamkeit des Joh. s. R. Paul, in: Ztschr. f. Kirchenr., 1881. R. L. Poole, Illustr. of history of medieval thought, Lond. 1884. H. Siebeck, Arch. f. Gesch. d. Philos., I, 1888, S. 518 (Die Psychol. d. Joh.). P. Gennrich, Die Staats- und Rechtslehre Johanns von Salisbury. Nach d. Quellen dargestellt u. auf ihre geschichtl. Bedeutung untersucht, Gotha 1894. Clerval, a. a. O. S. 180. E. Schubert, Die Staatslehre Joh.s v. Salisb., Erlanger Diss., 1897.

Alani ab Insulis op. ed. de Visch, Antwerpen 1654. Dazu fügte Pez, Thes. anecd. nov. Augsb. 1721, I, c. 476 ff. die Schrift De arte fidei catholicae, und Mingarelli, Anecdot. Fasciculus, Romae 1756, S. 171 ff., die im Schlufsabschnitt unvollständigen Theologicae regulae, welche aber schon in zwei sehr frühen Drucken vollständig vorlagen. Diese sämtlichen Ausgaben nebst den Distinctiones dict. theologic. vereinigte Migne in T. 210 seiner Patr. Vom Anticlaudian und De planctu nat. hat Th. Wright (Rer. Brit. script. medii aevi. The Anglo-Latin. Satirical Poëts and Epigrammatists of the twelfth century, Lond. 1872, Bd. II, S. 268—522) eine Neuausgabe geliefert. Vgl. Dupuis, Alain de Lille, Etudes de philos. scol., Lille 1859. O. Leist, Der Anticl., ein lat. Gedicht des 12. Jahrh. u. sein Verfasser Alanus ab Insulis, Beil. z. Progr. des Gymnas. zu Seehausen i. d. Altm. 1878—1882. Eugen Bossard, Alani de Ins. Anticlaudianus cum divina Dantis Aligh. Comoedia coll. Andegavi 1885. Hauréau, Mem. de l'Acad. des inscr. et bell. lettres, t. 32, 1re p. Cl. Baeumker, Handschriftliches zu den Werken d. Alanus, Fulda 1894 (auch philos. Jahrb. der Görresges., Bd. 6 u. 7). M. Baumgartner, Die Philos. d. Alan. de Ins. im Zusammenh. mit d. Anschauungen d. 12. Jahrh. dargest., Münster 1896 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M. A. herausgegeben von Cl. Baeumker u. v. Hertling, Bd. II, H. 4). Über Handschriften siehe Hauréau, Notices et extraits, Par. 1890—1893, t. I—V. P. Braun, Essai sur la philos. d'Alain de Lille, Revue des sciences ecclésiastiques 1898 u. 1899.

Entschiedener als bei Abälard, bei dem sie auch wenigstens in früheren Jahren zu bemerken, tritt die Vorliebe für Platon auf bei Bernhard und Thierry von Chartres, bei Bernhard Silvestris oder Bernhard von Tours, Wilhelm von Conches und Adelard von Bath. Diese, sämtlich in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts lehrend, fufsten auf Platon, bemühten sich aber doch, um nicht gegen die aristotelische Autorität zu verstofsen, die Ansichten beider Denker miteinander zu vereinigen.

Bernhard von Chartres (Bernardus Carnotensis) erscheint in Urkunden von 1114—1119 als „magister scholae" von Chartres, von 1119—1124 als Kanzler dortselbst. Dem Nekrologium von Chartres zufolge starb er zwischen 1124 u. 1130. (Vgl. Clerval, a. a. O. S. 160 ff.) Wir stehen, sagt Bernhard (bei Joh. Saresb.

Digitized by Google

Metal. III, 4) von sich und seinen Zeitgenossen, im Vergleich mit den Alten wie Zwerge auf den Schultern der Riesen: ut possimus plura eis et remotiora videre, non utique proprii visus acumine aut eminentia corporis, sed quia in altum subvehimur et extollimur magnitudine gigantea. Johannes von Salisbury (Metal. I, 24) bezeichnet den Bernhard als perfectissimus inter Platonicos seculi nostri und als den überströmenden Born der Wissenschaften in Gallien. Er scheint nach dem gleichen Berichterstatter einen dem platonischen ähnlichen Realismus vertreten zu haben, der die Gattungen und Arten mit den Ideen identifiziert, die ewig seien gleich Gott, aber nicht „coaeternae" mit ihm. Erhaben über den Wechsel der Individuen, verdienen die Ideen allein und wahrhaft den Namen Universalien. Unvergänglich und unveränderlich bleiben sie stets dieselben, während die in ihnen subsistierenden körperlichen Dinge wechseln und vergehen, gleich dem Strom, der ebenfalls derselbe bleibt im Laufe seiner sich dahinbewegenden Gewässer. Dafs übrigens Bernhard und seine Anhänger sich Mühe gegeben hatten, zwischen Platon und Aristoteles zu vermitteln, berichtet Johannes von Salisbury an der gleichen Stelle, Metalog. II, 17. In der Schule zu Chartres (vgl. über sie Schaarschmidt, Joh. Saresberiensis, S. 73 ff. und besonders A. Clerval, Les écoles de Chartres, S. 220 ff.), an welcher Bernhard in ausgezeichneter Weise wirkte, bildete das Studium der antiken Literatur geradezu den Mittelpunkt des Unterrichts.

Bernhards jüngerer Bruder Thierry (Theodoricus, Terricus) von Chartres, bei Johannes Saresb. Met. I, 5 als artium studiosissimus investigator bezeichnet, wird in Urkunden seit 1121 als magister scholae genannt. Gegen 1140 zu Paris lehrend, wo Johannes von Salisbury sein Schüler war, wurde er 1141 der Nachfolger Gilberts im Kanzleramt zu Chartres und zu gleicher Zeit Archidiakon von Dreux. Er starb um 1150 (sicher vor 1155). Vgl. Clerval, a. a. O., S. 169 ff. Thierrys Heptateuchon, ein Lehrbuch der septem artes liberales, das er seinem Unterricht zu Grunde legte und in welches er Auszüge aus den verschiedensten Schriften (45 an der Zahl) aufnahm, bietet ein literaturgeschichtlich hochinteressantes Bild von dem Quellenmaterial und dem Studienbetrieb während der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts. Nicht blofs die bis dahin verschollen gebliebenen Übersetzungen des aristotelischen Organon (die Analyt., Topik und Elenchi soph. s. o. S. 202), sondern auch die ersten Übertragungen arabischer astronomischer Schriftwerke unter Vermittelung der beiden Übersetzer Hermann des Dalmaten und Robert de Retine (vgl. A. Clerval, Hermann le Dalmate et les premières traductions latines de traités arabes d'astronomie au moyen-âge in Compte rendu du congrès scientif. internat. des catholiques tenu à Paris 1—6 avril 1891, V. Sect. S. 163—169; derselbe, Les écoles de Chartres, S. 189 f., 238 ff. Hermann übersandte an Thierry die Übersetzung von Ptolemaeus' Planispherium) wurden durch Thierrys Bemühungen in die Schule von Chartres eingeführt, woselbst gleichzeitig auch die medizinischen Studien in Blüte standen und eine Reihe medizinischer Schriften (De arte medica des Arztes Alexander, Isagoge Johannicii, Aphorismi Hippocratis, Philaretes De pulsibus, Theophilus De urinis, Theorica Constantini Africani und die Commentare des Galen; vgl. Clerval, a. a. O., S. 240) Eingang gefunden hatten. Auf dem Gebiete der Mathematik hätte Thierry nach Clerval, a. a. O., S. 236 ff., das Dezimalsystem und die Kenntnis der modernen Ziffern, wie das Heptateuchon beweist, aus Boëthius' Geometrie, die Anwendung der Null von den Arabern übernommen. — In dem von Hauréau edierten Fragment des Kommentars zur Genesis (De sex dierum operibus) will Th. die Schöpfungsurkunde erklären vom Standpunkte der damaligen Ontologie, Naturphilosophie und Naturwissenschaft (juxta physicam, secundum rationem physicorum, Hauréau, Not. et extr. I, S. 52, 58). Die existierende Welt setzt

Digitized by Google

eine vierfache Kausalität voraus: nämlich Gott den Vater als causa efficiens, der die vierte Ursache, die vier Elemente oder die causa materialis, schafft, den Sohn oder die göttliche Weisheit, insofern sie die geschaffene Materie als causa formalis formiert und disponiert, und den hl. Geist, insofern er als causa finalis die formierte und disponierte Materie liebt und leitet (S. 52, 53), genauer durch seine bewegende und wirksame Kraft die Form mit der Materie verbindet (De virtute creatoris operatoria, qua forma materiae adhibetur, S. 62). Die Philosophen. hätten den hl. Geist mit verschiedenen Namen bezeichnet; so nenne ihn Mercurius „in eo libro, qui inscribitur Trismegistus" — es ist Pseudo-Apuleius Asclepius — „spiritus", Plato aber im Timaeus „anima mundi", S. 61. Von der Gottheit handelnd, bemerkt Thierry, es gäbe, um zur Erkenntnis des Schöpfers zu gelangen, quattuor genera rationum, scilicet arithmeticae probationes et musicae et geometricae et astronomicae, S. 63. Doch enthält das Fragment nur die „probationes arithmeticae", die durch boëthianische und andere Schriften angeregten, einen eigenartigen christlichen Neupythagoreismus bekundenden Zahlenspekulationen, durch deren Hilfe die Existenz Gottes und seine Dreipersönlichkeit zu erweisen gesucht wird. Jede Zweiheit (binarium), jede alteritas und mutabilitas und infolgedessen auch jede Kreatur, weil dem Wechsel unterworfen, setzt die unitas voraus. Diese ist aber das Ewige, die Gottheit; denn quidquid est, vel aeternum est vel creatura .... At aeternum nihil est aliud quam divinitas, unitas igitur ipsa divinitas est, S. 63. Die Gottheit ist für die Dinge die forma essendi (At divinitas singulis rebus forma essendi est, S. 63). Indessen sind dieser und ähnliche Sätze schwerlich mit Hauréau, dem Clerval beistimmt, in pantheistischem Sinne zu interpretieren. Denn abgesehen davon, dafs Hauréau in den Not. et extr. S. 69 sich auf eine korrupte Lesart (in deo statt ideo; vgl. Cl. Baeumker Arch. f. Gesch. d. Philos. X, S. 137) stützt, erklärt Thierry selbst, dafs er den Ausdruck „forma essendi" nicht im Sinne einer in die Dinge eingehenden und ihr Wesen konstituierenden Formalursache gedacht wissen wolle, S. 63. Die Entstehung der Dinge denkt er sich unter dem Bilde der Entstehung der Zahlen aus der Einzahl (creatio numerorum rerum est creatio, S. 64). Durch eine ähnliche Zahlenspekulation wird nun auch der Sohn und der hl. Geist deduziert. Unitas enim per se nihil aliud gignere potest nisi eiusdem unitatis aequalitatem, S. 65. Istum modum, sive unitatis aequalitatem, antiqui philosophi tum mentem divinitatis, tum providentiam, tum creatoris sapientiam appellaverunt, S. 66. ... quomodo connexio aequalitatis et unitatis (d. h. der hl. Geist) ab utraque earum procedat explicandum est secundum disciplinas propositas. — Auf Grund des platonischen Timaeus (nach der Übersetzung des Chalcidius), wahrscheinlich eines Teils der Schrift des Apuleius De dogmate Platonis, und der augustinischen Berichte über den Platonismus oder vielmehr über den Neuplatonismus gibt Bernhard Silvestris oder Bernhard von Tours (vielleicht identisch mit Bernhard von Moélan, dem Kanzler von Chartres, um 1156, dem späteren Bischof von Quimper, 1159—1167; vgl. Clerval, a. a. O., S. 173 f.) in seinem zwischen 1145 und 1153 zu Tours abgefafsten und seinem Freunde Thierry von Chartres gewidmeten Werke De mundi universitate, das nach der Art des Satiricon des Marcianus Capella teils in Versen, teils in Prosa abgefafst ist und ein durchaus allegorisch-mythisches Gewand trägt, eine Naturphilosophie, in der wenig an das Christentum erinnert. (Zu weit geht M. de Wulf, Hist. de la philos. médiév., S. 223, wenn er von einem „Panthéisme chartrain" spricht.) Er sagt selbst in dem Breviarium dazu: in huius operis primo libro, qui Megacosmus dicitur — Natura ad Noym, i. e. Dei providentiam, de primae materiae, i. e. hyles, confusione querimoniam quasi cum lacrimis agit et ut



Digitized by Google

mundus pulcrius expoliatur petit. Noys igitur eius mota precibus petitioni libenter annuit et ita quatuor elementa ab invicem seiungit. — Itaque in primo libro ornatus elementorum describitur. In secundo libro, qui Microcosmus dicitur — Noys ad Naturam loquitur et de mundi expolitione gloriatur et in operis sui completione se hominem plasmaturam pollicetur. — Physis igitur de quatuor elementorum reliquiis hominem format. — Er nimmt an, dafs die Materie (Hyle), die von Gott geschaffen ist, geformt werde durch die Weltseele, den Ausflufs der göttlichen, die Ideen in sich tragenden Vernunft, die ihrerseits der Logos Gottes des Vaters, der suprema divinitas, die Bernhard auch Tagathon nennt, sei. Die Ideen oder formae exemplares, welche bei allem Wechsel der Individuen unverändert beharren, die ursprünglichen Gründe aller Dinge, sind als ewige Begriffe der Gattungen, Arten und auch der Individuen in der göttlichen Vernunft. De mundi universit. bei Cousin, ouvr. inéd. d'Abél. p. 628, Barach, I, 2, Z. 15 ff.: Noys summi et exsuperantissimi Dei est intellectus et ex eius divinitate nata natura, in qua vitae viventis imagines, notiones aeternae, mundus intelligibilis, rerum cognitio praefinita. Erat igitur videre velut in speculo tersiore quidquid generationi, quidquid operi Dei secretior destinarat affectus. Illic in genere, in specie, in individuali singularitate conscripta quidquid hyle, quidquid mundus, quidquid parturiunt elementa. Illic exarata supremi digito dispunctoris textus temporis, fatalis series, dispositio saeculorum. Illic lacrymae pauperum fortunaque regum etc. Die Seele ist hieraus als Endelychia (ἐντελέχεια des Arist.) gleichsam durch eine Emanation hervorgegangen (velut emanatione defluxit). Die Seele hat dann die Natur gestaltet (naturam informavit). Das Böse und Unvollkommene in der Welt wird verursacht durch die Materie. Die Noys ist dem Logos, die Endelychia oder die Weltseele dem heiligen Geiste gleich. Auf diese Weise wird die Dreieinigkeit konstruiert. Gott wird auch als die Einheit, die Hyle als das Andere bezeichnet, welches unter dem Zeitlichen das Erste und Älteste sei.

Wilhelm von Conches (1080—1154), welchen Johannes von Salisbury (Metal. I, 5) den „begabtesten Grammatiker nach Bernhard von Chartres" nannte, verteidigte auf dem Gebiete der Naturphilosophie unter Anlehnung an den platonischen Timaeus und unter dem Einflusse des Constantinus Africanus, des Übersetzers von Isaak Israëlis Schrift über die Elemente, die Corpusculartheorie (Elem. philos. bei Migne t. 90, c. 1132 f.: Elementa ergo sunt simplae et minimae particulae, quibus haec quattuor constant quae videmus. Haec elementa nunquam videntur, sed ratione divisionis intelliguntur) und behandelte insbesondere physiologische und psychologische Probleme, identifizierte, ebenso wie Bernhard Silvestris, Thierry von Chartres, die Weltseele mit der Person des heiligen Geistes, bekannte sich jedoch bei Abweichungen des Platonismus von der christlichen Lehre ausdrücklich zu der letzteren: Christianus sum, non academicus (bei Cousin, Ouvr. inéd. d'Ab. p. 673), namentlich in bezug auf die Frage nach der Entstehung der Seelen: cum Augustino credo et sentio quotidie novas animas non ex traduce (welche Ansicht freilich Augustin nicht unbedingt verworfen hatte), non ex aliqua substantia, sed ex nihilo, solo jussu creatoris creari. So wenig sich Wilhelm von Conches in der Naturlehre an die Autoriät der Kirchenväter binden will („etsi enim majores nobis, homines tamen fuere"), so unbedingt ordnet er sich derselben in geistlichen Dingen unter: „in eis quae ad fidem catholicam vel ad institutionem morum pertinent, non est fas Bedae vel alicui alii sanctorum patrum contradicere." Gegen diejenigen, welche die Wesenheiten aus der Dialektik ausrotten und die Universalien wie die Einzeldinge blofs als Normen gelten lassen, polemisiert er.

Digitized by Google

In welcher Art die Ideenlehre mit der aristotelischen Doktrin vermittelt wurde, zeigt die (zwischen 1105 und 1116 verfafste) Schrift des Adelard von Bath, der auch durch reiche, auf weiten Reisen und namentlich auch bei den Arabern eingesammelte Naturkenntnisse sich hervorgetan, auch den Euklides aus dem Arabischen übersetzt hat (vgl. Sprenger, Mohammed, Bd. I, Berlin 1861, S. III). Er sagt (bei Hauréau, Philos. scol. I, p. 225 sq., Hist. de la philos. scol. I, S. 345 ff., und bei H. Willner, Des Adelard von Bath Traktat de eodem et diverso, S. 57), Aristoteles habe mit Recht die Genera und Species den Individuen immanent sein lassen, sofern die sinnlichen Objekte je nach der Art, wie sie betrachtet werden, indem wir entweder auf ihre individuelle Existenz oder auf das Gleichartige in ihnen achten, Individuen oder Species oder Genera seien, Platon aber habe auch mit Recht gelehrt, dafs dieselben in voller Reinheit nur aufserhalb der sinnlichen Dinge, nämlich im göttlichen Geiste, existieren. Er glaubt die beiden durch die Indifferenzlehre, die hier zuerst erwähnt wird (vgl. H. Willner a. a. O. S. 61, 72), miteinander vereinigen zu können. Adelard von Bath vergleicht die blofse Autorität mit einer Halfter (capistrum) und verlangt, dafs durch die Vernunft zwischen dem Wahren und Falschen unterschieden werde. Die Erkenntnis der Naturgesetze soll mit der Anerkennung der Abhängigkeit von Gottes Willen vereinigt werden; Adelard sagt: „voluntas quidem creatoris est, ut a terra herbae nascantur, sed eadem sine ratione non est."

Als den Hauptvertreter der Ansicht, dafs die nämlichen Objekte je nach dem verschiedenen Stande (status), in welchem sie betrachtet werden, indem entweder auf ihre Verschiedenheit oder auf das Nichtverschiedene, indifferens oder consimile, in ihnen unsere Aufmerksamkeit sich richte, Individuen oder Species oder Genus seien, bezeichnet Johannes von Salisbury (Metalog. II, 17) den Walter von Mortagne (gest. als Bischof von Laon 1174): partiuntur igitur status duce Gautero de Mauretania et Platonem in eo quod Plato est, dicunt individuum, in eo quod homo, speciem, in eo quod animal, genus, sed subalternum, in eo quod substantia, generalissimum. Diese Ansicht, sagt Johannes, habe zu seiner Zeit keine Vertreter mehr. Schon Abälard (in den Glossulae super Porphyrium bei Rémusat, Ab. II, p. 99 sqq., vielleicht gegen Adelard von Bath) und in anderem Sinne der Verfasser der Schrift De generibus et speciebus (bei Cousin, Ouvr. inéd. d'Ab. p. 518) haben dieselbe bekämpft. Siehe ob. S. 203, 209 f.

Gilbert de la Porrée (Gilbertus Porretanus, auch Pictaviensis nach seinem Geburtsorte Poitiers, 1142—1154 Bischof von Poitiers), ein Schüler Bernhards von Chartres und anderer, längere Zeit Kanzler von Chartres, 1141 Lehrer in Paris, stellte im Anschlufs an die aristotelisch-boëthianische Definition des Allgemeinen: quod natum est de pluribus praedicari, die Ansicht von formis nativis auf, welche Johannes von Salisbury (a. a. O.) so zusammenfafst: universalitatem formis nativis attribuit, et in earum conformitate laborat; est autem forma nativa originalis exemplum et quae non in mente Dei consistit, sed rebus creatis inhaeret, haec graeco eloquio dicitur εἶδος, habens se ad ideam ut exemplum ad exemplar, sensibilis quidem in re sensibili, sed mente concipitur insensibilis, singularis quoque in singulis, sed in omnibus universalis. Gilbert unterscheidet in seinem Kommentar zu Boëthius De trinitate (in Op. Boëth. ed Basil. 1570, p. 1152) zwei Bedeutungen des Wortes Substanz: 1. quod est, sive subsistens, 2. quo est, sive subsistentia. Die genera und species sind generales und speciales subsistentiae, aber nicht substantiell existierende Objekte (non substant vere, p. 1139); die subsistierenden Dinge sind das Sein ihrer Subsistenzen (res subsistentes sunt esse subsistentiarum), die Subsistenzen aber sind substantielle Formen (formae substantiales, p. 1255 sqq.). Es gibt generische und

spezifische, aber auch singuläre Subsistenzen, welche letzteren immer nur in einem Individuum sind; die Individuen unterscheiden sich voneinander nicht blofs durch akzidentielle, sondern auch durch substantielle Proprietäten (p. 1128). Der Verstand (intellectus) sammelt (colligit) das Universelle, welches est, aber nicht substat, aus den partikularen Dingen, welche sunt und auch (als Subjekte der Akzidenzien) substant (p. 1138 sq.), indem er auf ihre substantialis similitudo oder conformitas achtet (p. 1135 sq.; 1252). In den sinnlichen oder natürlichen Dingen sind Form und Materie verbunden; die Formen existieren als formae nativae nicht abgetrennt (inabstractae), sondern verwachsen (concretae); der Verstand kann in abstrahierender Weise (abstractim) auf sie achten (attendere); denn oft werden Dinge nicht in der Weise, wie sie sind, sondern in anderer Weise aufgefafst (concipiuntur, p. 1138). In Gott, der reine Form ohne Materie ist, sind die Urbilder der körperlichen Dinge (corporum exemplaria, p. 1138) als ewige stofflose Formen. Auf Gott kann (wie Gilbert mit Augustin u. a. lehrt) keine der Kategorien im eigentlichen Sinne angewandt werden (p. 1154); die theologische Betrachtung, die auf das Stofflose, abstrakt Existierende geht, kann nicht durchaus den Gesetzen der natürlichen, konkreten Dinge gemäfs sein (p. 1140; 1173). In theologischem Betracht wurde Gilbert verübelt, dafs er lehrte, der Eine Gott in den drei Personen sei die Eine Deitas oder Divinitas, die Eine forma in Deo, qua Deus sit, die forma, qua tres personae informentur. Besonders auf dem Konzil zu Paris 1147 und dann zu Rheims 1148 wurde die Sache verhandelt. Der heilige Bernhard verwarf die Unterscheidung von Divinitas und Deus. Die Schrift Gilberts De sex principiis handelt von den sechs letzten Kategorien: actio, passio, ubi, quando, situs, habere. Sie ist von Späteren oft kommentiert worden. Der Kategorie der Substanz sind nach Gilbert zwar Quantität, Qualität und Relation (in proprio statu) inhärent (formae inhaerentes), die sechs letzten Kategorien aber nur (respectu alterius) assistent (formae assistentes). Freilich ist die Gültigkeit dieser Unterscheidung sehr zweifelhaft, besonders bei der Zurechnung der relatio zu den formae inhaerentes, da doch die Relation gerade in der Beziehung auf anderes besteht; Gilbert genügte es, dafs die Möglichkeit überhaupt, auf anderes bezogen zu werden, in dem Objekte selbst liegt. Albertus Magnus ist ihm hierin beigetreten; die späteren Scholastiker aber erkennen nur die Substanz, Quantität und Qualität als absolute Kategorien an und schreiben den sieben übrigen eine relative Natur zu, wie auch Leibniz als „déterminations internes“ nur „l'essence, la qualité, la quantité“ anerkennt (der aber die aristotelische Zehnzahl der Kategorien auf die Fünfzahl: Substanz, Quantität, Qualität, Aktion nebst Passion, Relation reduziert). Ein Schüler und Anhänger Gilberts war der bekannte Historiker Otto von Freising. Über seine Philosophie vgl. Bernheim in Mittheilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung, hrsg. von Mühlbacher, Bd. 6, 1885, S. 1 ff.; J. Hashagen, O. v. Fr. als Geschichtsphilosoph u. Kirchenpolitiker, Diss., Lpz. 1900. Über einen weiteren Schüler Gilberts, den Verfasser eines Liber de vera philosophia, hat Fournier in Bibliothèque de l'école des Chartres, Bd. 47, 1886, Mitteilungen gemacht. In Revue de l'histoire et de littérature religieuses, 4, 1899, S. 37—66, sucht Fournier den Abt Joachim von Floris als Verfasser nachzuweisen (vgl. unten S. 225).

Johannes von Salisbury in Südengland (Johannes Saresberiensis), geboren um 1110—1120, gebildet in Frankreich 1136—1148, dann nach England zurückgekehrt, mit Theobald, dem Erzbischof von Canterbury, und Thomas Becket befreundet, endlich Bischof von Chartres 1176 bis zu seinem Tode 1180, war ein Schüler Abälards, des antinominalistischen Logikers Alberich, des Robert von

Digitized by Google

Melun, Wilhelm von Conches und Gilbert de la Porrée, auch des Theologen Robert Pulleyn und anderer. Wie Abälard und Bernhard von Chartres und in noch weiterer Ausdehnung als diese verband er das Studium klassischer Autoren mit der logisch-theologischen Bildung. Er verfafste 1159—1160, ungefähr zwanzig Jahre nach der Zeit, in welcher er seine logischen Studien betrieben hatte, seine beiden Hauptschriften, den Policraticus, d. h. die Besiegung der nugae des Hofes durch kirchlich philosophische Gesinnung, und den Metalogicus, über den Wert und den Nutzen der Logik, worin er „logicae suscipit patrocinium" (prol. p. 8 ed. Giles). Der Metalogicus ist sehr reich an Mitteilungen über den Schulbetrieb der Logik zu jener Zeit. Johannes erwähnt im Metalogicus (II, 17) acht verschiedene Ansichten (die achte, wonach die species „maneries" s. v. a. manières seien, ist verwandt mit der siebenten, nach der sie auf einem colligere beruhen), darunter an dritter Stelle (nach der des Roscelin und des Abälard) die konzeptualistische, die er mit den Worten bezeichnet: alia versatur in intellectibus et eos duntaxat genera dicit esse et species: sumunt enim occasionem a Cicerone et Boëthio, qui Aristotelem laudant auctorem, quod haec credi et dici debeant notiones (Cicero freilich beruft sich nur auf Graeci, wobei an die Stoiker zu denken ist); est autem, ut aiunt, notio ex ante percepta forma cuiusque rei cognitio enodatione indigens, et alibi; notio est quidam intellectus et simplex animi conceptio; eo ergo deflectitur quidquid scriptum est, ut intellectus aut notio universalium universalitatem claudat. Zu keiner jener Ansichten bekennt sich Johannes durchaus; Prantl bezeichnet ihn überhaupt als einen prinziplosen Eklektiker. Jedoch neigt sich Johannes zumeist den Ansichten Gilberts zu; er fafst die Universalia als den Dingen immanente wesenhafte Qualitäten oder Formen auf, die nur die Abstraktion trenne, und will keine selbständigen Ideen zulassen, die von Gott unabhängig wären. Übrigens bleibt er in dieser Frage grofsenteils bei dem blofsen Zweifel stehen (Metal. II, 20): qui me in his quae sunt dubitabilia sapienti, academicum esse pridem professus sum. Er hält es nicht für angemessen, bei derartigen Problemen allzulange zu verweilen oder gar das ganze Leben hindurch nichts anderes zu treiben, und wirft selbst dem Aristoteles „astutias" und „argutias" vor (Metalog. III, 8; Policr. IV, 3; VII, 12 u. ö.). Derselbe sei überzeugender in der Zerstörung fremder Ansichten als in der Begründung eigener, und keineswegs irrtumsfrei und gleichsam sakrosankt (Metalog. III, 8; IV, 27). Johannes hat zu oft die Erfahrung gemacht, wie bei der Verfechtung einer Meinung der einen Stelle, aus welcher eben diese Meinung hervorgegangen war, alle die anderen unantastbaren Stellen der Autoritäten gewaltsam angepafst wurden, als dafs er nicht von derartigen Auslegungskünsten sich hätte abgestofsen fühlen sollen; er verlangt, man solle den Wechsel im Wortgebrauch beachten und nicht durchweg Gleichmäfsigkeit im Ausdruck verlangen, gibt auch wirkliche Verschiedenheit der Gedanken und sogar Irrtümer bei den meisten alten Meistern selbst zu, ohne freilich die Differenzen als Entwicklungsformen des philosophischen Gedankens zu begreifen. Im Gegensatz zu dem fruchtlosen Schulgezänk legt Johannes auf das „utile" ein starkes Gewicht, insbesondere auch auf moralische Forderung. Alle Tugend, auch die der Heiden, stammt aus göttlicher Erleuchtung und Begnadigung (Policrat. III, 9). Der volle Wille hat vor Gott das Verdienst der Tat; doch liegt in den Werken die von Gott gewollte Bewährung des Willens (Policr. V, 3: probatio delectionis exhibitio operis est). Johannes' praktischer Standpunkt ist der streng kirchliche.

Alanus ab insulis (Ryssel, Allain de Lille), doctor universalis, gestorben zu Citeaux um 1203, der zwar das Buch von den Ursachen (Liber de causis) gekannt, im übrigen aber, von der arabisch-aristotelischen Literatur noch unberührt,

Digitized by Google

die Resultate der voraufgegangenen christlichen Tradition zusammenfafste, schrieb fünf Bücher De arte fidei catholicae, worin er die Hauptlehren der christlichen Kirche den Angriffen der Juden, Mohammedaner und Häretiker gegenüber durch Verstandesgründe zu stützen sucht, während er in der Streitschrift „Contra Haereticos" zu gleichem Zwecke und den gleichen Gegnern gegenüber neben den Vernunftgründen auch die Autoritäten (Schrift und Väter) ins Feld führte. In der erstgenannten Schrift De arte fidei cath. stellt er, an das more geometrico der Ethik Spinozas erinnernd, ausgehend von allgemeinen, in Definitionen (descriptiones), Postulate (petitiones) und Axiome (communes animi conceptiones) gegliederten Sätzen, wie quidquid est causa causae, est etiam causa causati; omnis causa subiecti est etiam causa accidentis; nam accidens habet esse per subiectum; nihil semet ipsum composuit vel ad esse produxit (nequit enim aliquid esse prius semet ipso) etc., unter ausschliefslicher Anwendung der mathematisch-deduktiven Methode, im ersten Buch die Lehre von Gott, dem Einen und Dreifaltigen, der einheitlichen Ursache aller Dinge, dar, im zweiten Buche die Lehre von der Welt, der Schöpfung der Engel und Menschen und dem freien Willen (reparatio) des gefallenen Menschen, im vierten die Lehre von den kirchlichen Sakramenten, im fünften die Lehre von der Wiederauferweckung und dem zukünftigen Leben.

Die gleiche deduktive Methode wird befolgt in den Regulae theologicae, hier aber in der merkwürdigen Form des Versuchs, den ursprünglich logischen Begriff des Axioms in die Theologie einzuführen. Die sämtlichen Wissenschaften des Triviums und Quadriviums nebst Ethik und Physik stützen sich auf oberste Regeln (omnis scientia suis nititur regulis velut propriis fundamentis, Reg. Prol.). So auch die Theologie. Alanus unternimmt es nun, diese obersten Sätze, die Maximen oder Regeln der theologischen Wissenschaft im einzelnen zu fixieren und auf ihnen ein System des ganzen Glaubensinhaltes mit Einschlufs der Mysterien aufzubauen. Das berühmte Gedicht „Anticlaudian", das von Radulf de Longo Campo (um 1216) und Wilhelm von Auxerre lange vor 1231 (vgl. Hauréau, Notices et extraits, Paris 1890, I, S. 325 f., 351 f.) kommentiert wurde, ist eine grofs gedachte Encyklopädie des gesamten damaligen Wissens, des weltlichen wie des theologischen, und erinnert in Ausgangspunkt, Plan und Anlage stark an Claudians Rufinus (daher der Name Anticlaudian oder in manchen Handschriften Antirufinus), an des Martianus Capella De nuptiis Mercurii et Philologiae und an Bernhard Silvestris' De mundi universitate. Dem an mythologischen Reminiszenzen überreichen, allegorisch moralisierenden, aber auch mit naturphilosophischen Ideen durchwebten Traktat De planctu naturae (die Natur klagt über das Überhandnehmen der Laster in der Welt) diente des Boëthius Consolatio und Martianus Capella als Vorlage. Alanus steht bezüglich seiner bereits angedeuteten Wissenschafts- oder Methodenlehre unter dem Einflusse des Boëthius und Gilberts, mit dem er auch in der Universalienfrage zusammenstimmt. Seine Ontologie enthält eine Reihe höchst wichtiger, durch Boëthius vermittelter aristotelischer Elemente, die Lehre von Substanz und Accidens, Materie und Form, die verschiedene Fassung des Naturbegriffs, die vier aristotelischen Ursachen, die aristotelische Theorie des Werdens. In seiner Naturphilosophie spielt das durch den gleichen Autor neben anderen überlieferte aristotelische Gesetz der Synonymie, „Gleichartiges werde aus Gleichartigem erzeugt, der Mensch aus dem Menschen", eine Rolle. Diese Bekanntschaft mit den wesentlichsten aristotelischen Prinzipien erklärt einerseits die auf Gewinnung des ganzen Aristoteles gerichtete Bewegung am Ende des 12. Jahrhunderts, anderseits aber auch das rasche Verständnis der aristotelischen Philosophie im kommenden Säkulum. —

Digitized by Google

In der Gotteslehre zeigt Alanus vielfache Anknüpfungspunkte an Thierry von Chartres. Wie jener, faſst auch er die Gottheit unter dem Begriff der „unitas", „monas" und, wie jener, sucht auch er die Dreipersönlichkeit Gottes durch pythagoreisierende Zahlenspekulationen zu demonstrieren.

§ 26. Gegen die hohe Wertschätzung der Dialektik, namentlich gegen ihre Anwendung auf die Theologie, machte sich im 12. Jahrhundert eine scharfe Opposition geltend in der mystischen Theologie, die besonders vertreten ist durch Bernhard von Clairvaux, durch Hugo und Richard von St. Victor.

Ähnliche Lehren wie die des Pseudo-Dionysius Areopagita und des Johannes Scotus wurden unter pantheistischer Identifizierung Gottes mit dem Wesen der Welt durch Amalrich von Bennes und David von Dinant aufgestellt. Letzterer hat bereits einzelne aus dem Arabischen übersetzte Schriften gekannt.

Über die orthodoxen, wie auch über die häretischen Mystiker dieser Periode s. Wilh. Preger, Gesch. d. deutsch. Mystik im Mittelalter, I. Th. bis zum Tode Meist. Eckharts, Münch. 1874. Vgl. auch A. Jundt, Histoire du panthéisme populaire au moyen-âge et au seizième siècle (suivie de pièces inédites concernant les frères du libre esprit, maître Eckhart, les libertins spirituels), Par. 1875. Heinrich Schmidt, Der Mysticismus in seiner Entstehungsperiode, Jena 1824. Görres, Die christliche Mystik, Regensb. 1836—1842. Helfferich, Die christl. Mystik, Hamb. 1842. Noack, Die christl. Mystik des Mittelalters, Königsb. 1853. A. Auger, Étude sur les mystiques des Pays-Bas au moyen-âge in Mémoires couronnés et autres mémoires de l'Académie de Belgique, t. 46, Bruxelles 1892. E. Gebhardt, L'Italie mystique, Histoire de la renaissance religieuse en moyen-âge, Par. 1893.

Bernardi Clarevallensis opera ed. Martène, Venet. 1567; ed. Mabillon, Par. 1696 u. 1719. Über ihn handeln Neander, Berl. 1813, 3. Aufl. 1865, Ellendorf, Essen 1837, und G. L. Plitt in der von Niedner herausgegebenen Ztschr. f. hist. Theol., 1862, S. 163—238. Paul Thenaud, St. Bernhard et son traité De consideratione, Strasb. 1869. Hnr. Reuter, Bernhard von Clairvaux, in: Ztschr. f. Kirchengesch., Bd. I, 1877, S. 36 bis 50. G. Hüffer, Der hl. Bernhard von Clairvaux. Eine Darstellung s. Lebens und Wirkens. I. Bd.: Vorstudien, Münster 1886. L. Janauschek, Bibliographia Bernardina, Wien 1891. (Ein Verzeichnis der gesamten Literatur zu B. bis zum Jahre 1890.) Vacandard, Vie de saint Bernard, abbé de Clairvaux, 2 voll., Par. 1895. Ders., La vie de saint Bernard et ses critiques, in: Revue des questions historiques, 62, 1897, 198—211. Ders., Leben d. hl. Bernhard von Clairvaux. Autorisierte Übersetzung von Mathias Sierp, 2 Bde., Mainz 1898. R. S. Storrs, B. of Cl., The times, the man and his work, Lond. 1894. Souvert, Saint Bernhard. Etude morale, Châlons-sur-Saône 1898. P. Schlögl, Geist d. hl. Bernhard. Geistl. Lesung auf alle Tage des Jahres aus den Schrift. d. hl. Abtes u. Kirchenlehrers, 1. Bd., Paderborn 1898. T. Halusa, Flores Bernardi. Lebensweisheit d. hl. Bernh. v. Cl., Regensb. 1898. L. Delisle, Un troisième manuscrit des sermons de S. Bernard en français. Journal des savants, März 1900, 148—164. Über seine Versöhnungslehre J. Gottschick, Studien z. Versöhnungslehre des Mittelalters, in: Ztschr. f. Kirchengesch., Bd. 22, 1901, S. 378 ff. Hugonis a S. Victore opera, Par. 1524; Venet. 1588; Stud. et industr. Canonicorum abbat. S. Vict. ed. Rothomag. 1648, und danach bei Migne, Bd. 175—177. Über ihn handeln A. Liebner, Hugo von St. Vict. u. d. theologisch. Richtungen s. Zeit, Lpz. 1832; ders., Theol. Stud. u. Kritiken, Jahrg. IV, I. Hauréau, Nouvel examen de l'édition de Hugues de S. Victor, Par. 1859; ders., Histoire de la philos. scol. I, S. 423 ff., Les Oeuvres de Hugues de S. Vict., Essai critique, Par. 1886. M. Gietl, Die Sentenzen Rolands, Freib. i. B. 1891, S. XXXIV ff. (Roland u. Hugo v. St. Victor). H. Denifle, Arch. f. Litt. u. Kirchengesch. d. M. A., Bd. III, S. 634 ff. A. Mignon, H. de St. V., théodicée, Rev. des scienc. ecclés., 1893, S. 1—19, 125—146; ders., La psychologie de H. de St. V., Rev. des scienc. ecclés., 1893, S. 1—35; ders., Les origines de la scolastique et Hugues

Digitized by Google

de S. Victor, Par. 1895. Handschriftliches bietet Hauréau, Not. et extraits, Par. 1890 bis 1893, t. I—VI. Jac. Kilgensteiner, D. Gottesl. des H. v. St. V. nebst einer einleit. Untersuch. über H.s Leben u. s. hervorragendsten WW., Würzb. 1897. Ed. Böhmer in der Ztschr. Damaris 1864, Heft 3. C. Hettwer, De fidei et scientiae discrimine et consortio iuxta mentem Hugonis a St. Victore, Bresl. 1875. G. Santini, Ugo da S. Vittore, Alatri 1898. P. Fournier, Une preuve de l'authenticité de la Summa des Sentences attribuée à Hugues de S. Victor, Grenoble 1899. O. Zöckler, Hugo v. St. Victor, Realencyclopaedie f. prot. Theol. u. Kirche, Bd. 8, 1900, S. 436—445. Über die Einleitung in die Philosophie des Hugo v. St. Victor vgl. L. Baur, Dominicus Gundissalinus, De divisione philosophiae, Münster 1903, S. 358 ff. (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt., Bd. IV, H. 2—3). Über Hugos Versöhnungslehre J. Gottschick in Ztschr. f. Kirchengesch., Bd. 22, 1901, S. 378 ff. Richardi a S. Vict. opera, Venet. 1506; Par. 1518; bei Migne Patrol. Bd. 194. Über ihn handelt J. G. V. Engelhardt, Rich. v. S. Vict. u. Johannes Ruysbroek, Erlang. 1838. Wilh. Kaulich, Die Lehren des Hugo u. Richard v. St. Victor, in den Abh. der Böhm. Gesellsch. d. Wiss., 5. Folge, 13. Bd., aus den Jahren 1863 u. 1864, Prag 1864 (auch separat ausgegeben). L. Stein, Antike u. mittelalt. Vorläufer d. Occasion. Arch. f. Gesch. d. Philos., Bd. II, 1889, S. 228 (Richard von St. Victor). Handschriftlich bei Hauréau, Not. et extraits, 1892, t. IV, p. 256. G. Buonamici, Ricardo di S. Vittore: saggio di studi sulla philosophia mistica del secolo XII, Alatri 1898.

Über Amalrich und die Amalricaner handelt Chr. U. Hahn in d. theol. Stud. u. Krit. 1846, Heft 1, s. auch desselben Gesch. der Ketzer im Mittelalt., Bd. 3. J. Huber, Johannes Scotus Erigena, Münch. 1861, S. 434 ff., wo auf den Bericht des Kardinals Heinrich von Ostia aufmerksam gemacht ist. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II, 2, S. 83—107. Cl. Baeumker, der einen bereits von Hauréau zur Darstellung der Amalricanischen Lehre benützten, in der Bibliothek zu Troyes befindlichen anonymen Traktat veröffentlichte u. d. Titel: „Ein Tractat gegen die Amalricaner aus d. Anfang des 13. Jahrhunderts“, in Jahrb. f. Philos. u. specul. Theol., hrsg. v. Commer, Bd. 7, 1893, S. 346 ff. Einen Nachtrag bringt Bd. 8, 1894, S. 217. (Baeumker weist nach, dafs der Traktat Garnerius von Rochefort, den späteren Bischof von Langres, zum Verfasser hat und wahrscheinlich Anfang 1210, frühestens aber 1208 entstanden ist. Gegen die Autorschaft des Garnerius ist Mandonnet, Rev. Thom. I, S. 261 ff.) Über Amalrich von Bennes und David von Dinant handelt Krönlein in den theol. Stud. u. Krit. 1847, S. 271—330. Ch. Jourdain, Mémoire sur les sources philosophiques des hérésies d'Amaury de Chartres et de David de Dinant, in: Mém. de l'ac. des inscript. et des bell. lettr. 26, 2, 1870, S. 467—498. M. Hauréau, Mém. sur la vraie source des erreurs attribuées à Dav. de D., ebd., 29, 2, 1877, S. 319—330; s. auch dess. Hist. de la phil. sc. II, 2, S. 73—82; ferner W. Preger, Gesch. d. deutsch. Myst. im Mittelalt., I, S. 166—191. M. de Wulf, Hist. de la philos. médiév., Louvain 1900, S. 223 f.

Die orthodoxen Mystiker des 12. Jahrhunderts, wie Abälards Gegner Bernhard von Clairvaux (doctor mellifluus 1091—1153, von seinen Schriften hier zu erwähnen: De contemptu mundi, De consideratione, De deligendo deo, De gradibus humilitatis), der das Wissen nur insoweit schätzt, als es der Erbauung dient, ein Streben nach dem Wissen um des Wissens willen für heidnisch hält, Hugo von St. Victor (1096—1141, von seinen Werken zu nennen: Eruditio didascalica, in den ersten drei Büchern eine Übersicht über die weltliche Wissenschaft, Summa sententiarum, s. o. S. 211, Dialogus de sacramentis legis naturalis et scriptae, seine Hauptschrift: De sacramentis, in welcher er auch ein System der Theologie gibt), der bei enzyklopädischer Gelehrsamkeit und gründlicher Kenntnis der Alten doch alle weltliche Wissenschaft nur als Vorbereitung zur Theologie gelten läfst, den Grundsatz aufstellt: „rerum incorrupta veritas ex ratiocinatione non potest inveniri“, und sein Schüler Richard von St. Victor (gest. 1173, Schriften: De trinitate, De praeparatione ad contemplationem, De contemplatione), haben um die Bearbeitung der kirchlichen Lehre Verdienst, stehen aber, indem sie tatsächlich das Bild der Phantasie über den Vernunftbegriff erheben, der Philosophie zu fremd und feindlich gegenüber, als dafs sie zur Förderung derselben wesentlich hätten beitragen können. Der Prior Walther

Digitized by Google

von St. Victor nannte (nach Bulaeus, hist. univ. Par. I, p. 104 und Launoy, de var. Arist. fort. c. 3) um 1180 Abälard, Petrus Lombardus, Gilbert und Petrus von Poitiers, welche sämtlich „uno spiritu Aristotelico afflati ineffabilia trinitatis et incarnationis scholastica levitate tractarent", die „quatuor labyrinthos Franciae".

Für Bernhard ist die höchste der Seligkeiten „die geheimnisvolle Auffahrt der Seele in den Himmel, das süfse Heimkehren aus dem Lande der Leiber in die Region der Geister, das Sichaufgeben in und an Gott". Er hält für die Bedingungen aller mystischen Erhebung die Demut und die Liebe zu Gott, welche sich aus der Demut entwickelt. Auf dieser Grundlage kann der Mensch in die Tiefen der Wahrheit eindringen, und bei der Bewunderung derselben kann der Geist aufser sich kommen und sich in den „Ozean der unendlichen Wahrheit" versenken. Jedoch ist diese Kontemplation immer eine aufserordentliche Begnadigung von seiten Gottes. Aus der Erhebung sinkt der Emporgetragene rasch wieder zurück. Hugo und Richard von St. Victor unterscheiden drei Tätigkeiten der Erkenntnis, die cogitatio, die meditatio und die contemplatio, welche der Einbildungskraft, der Vernunft und der Intelligenz entsprechen. Die cogitatio hat es mit dem Sinnlichen zu tun, die meditatio ist das diskursive, begriffliche Denken, und in der contemplatio erscheint dem Geist ohne diskursives Denken das ideale Objekt unmittelbar. Durch die niederen Stufen der Erkenntnis kann sich der Mensch zur Kontemplation erheben. Nach den Objekten, auf welche sich die Kontemplation bezieht, unterscheidet Richard sechs Stufen derselben. Die unterste ist in imaginatione et secundum imaginationem, und der Geist wendet sich auf ihr der sinnlichen Welt zu, um in ihrer Schönheit die Schönheit Gottes zu schauen. Die oberste Stufe ist supra rationem et praeter rationem, auf welcher sich der Geist den höchsten, das Erkenntnisvermögen unserer Vernunft übersteigenden Geheimnissen zukehrt, so vor allem der Trinität. Nach dem Grade unterscheidet Richard drei Stufen der Kontemplation. Die unterste ist nur eine dilatatio mentis, die zweite eine sublevatio mentis und die höchste eine alienatio mentis, auf welcher der Geist sich selbst entrückt ist, das individuelle Bewufstsein aufhört und in dem Schauen völlig aufgeht. Der Mensch kann sich zu dieser höchsten Erleuchtung vorbereiten, aber sich dieselbe nicht selbst verschaffen; er mufs sie abwarten. Das Regulativ für die Wahrheit dessen, was er im Zustande der Entrückung schaut, bildet die heilige Schrift. Was dieser widerspricht, ist Täuschung.

In einem von der Kirchenlehre abweichenden, dem Pantheismus sich annähernden Sinne philosophierten Amalrich von Bennes (Amaury de Bennes) im Distrikt von Chartres (gest. als Lehrer der Theologie zu Paris 1206 oder 1207) und seine Anhänger. Amalrich soll eine Identität des Schöpfers und der Schöpfung gelehrt haben. Gott ist die einheitliche Essenz aller Kreaturen. Die Ideen schaffen und werden geschaffen. Alles Geteilte und Veränderliche kehrt schliefslich in Gott zurück, um in Gott unveränderlich zu ruhen, und wird dann in ihm als ein unveränderliches Individuum bleiben. Abraham und Isaak sind nicht verschieden, sondern derselben Natur; ebenso ist alles Eins, und dieses Eine ist Gott (Martin. Polon. Chronic. expeditiss. l. IV: dixit enim deum esse essentiam omnium creaturarum et esse omnium. Item dixit, quod sicut lux non videtur in se, sed in aëre, sic deus nec ab angelo neque ab homine videbitur in se sed tantum in creaturis, vgl. Gerson opp. IV De concordia metaph. cum log., S. 825f., und besonders Heinrich von Ostia in Lectura sive apparatus domini Hostiensis super quinque libris Decretalium, gedr. 1512, lib. I, fol. 5, bei J. Huber, Joh. Scotus, S. 435f., und Henricus de Hervordia in Liber de rebus memorabil.

Digitized by Google

ed. Potthast, Gottingae 1859, S. 178, 181). Diesen Berichten zufolge ist der Kern von Amalrichs Lehre zweifellos von Eriugena genommen, und wenn man weiter zurückgehen will, von Maximus und Dionysius Areopagita.

Bald nach dem Tode Amalrichs wurde bekannt, dafs seine Häresie, zu deren Widerruf er schliefslich gezwungen worden war, auf einer pantheistischen Basis ruhe und mit der viel verzweigten Irrlehre zusammenhänge, die damals den Bestand der katholischen Kirche bedrohte, und mit der auch die von dem gut kirchlich gesinnten Abt von Kalabrien, Joachim von Floris, gest. 1202 (über den E. Renan in der Revue des deux mondes t. 64, Juillet 1866, S. 94—142 handelt, s. auch J. N. Schneider, Joachim von Floris und die Apokalyptiker des Mittelalters, Dillingen 1873, und insbesondere P. Hnr. Denifle, Das Evangelium aeternum u. d. Kommission von Anagni, Arch. f. Lit. u. Kirchengesch. des Mittelalt., I, 1885, S. 49—164; Hauréau, Notices et extraits, Paris 1890, I, S. 72 f.; P. Fournier, Joachim de Flore et le libre de vera philosophia in: Revue de l'histoire et de littérature religieuses, 4, 1899, 37—66; ders., Joachim de Flore in: Revue de questions historiques, 34 année, N. S. 23, 1900, 457—505; E. Scott, Joachim, der Abt von Floris, in Zeitschr. f. Kirchengeschichte, B. 22, 1901, S. 313—361 und ebend. B. 23, 1902, S. 157—186), um 1200 verfafsten, von dem Franziskaner Gerard von Borgo S. Donnino in seinem Introductorius (1254) „Evangelium aeternum" bezeichneten Schriften (Concordia, Expositio in Apokalypsin, Psalterium decem chordarum — Joachim selbst verstand unter Evangelium aeternum kein Schriftstück, sondern den höheren, geistigen, verklärten Sinn des Evangeliums Christi, das vom heiligen Geist durch eine spiritualis intelligentia mitgeteilt wird; s. Denifle a. a. O., S. 57 ff.) und auch noch spätere Mystik (insbesondere das durch Johann aus Parma, der 1210—1289 lebte, verfafste Evangelium sancti spiritus der Fraticellen) in manchem Betracht zusammentreffen. Gott bewirke, so lehrten die Amalricaner, alles in uns, das Wollen sowie das Handeln, so dafs es keinen Unterschied zwischen Gut und Schlecht, auch kein Verdienst und keine Schuld gebe. Gewissensbisse seien unnötig: Qui cognoscit Deum esse in se, lugere non debet sed ridere. Gott der Vater sei in Abraham und den Patriarchen Mensch geworden, der Sohn in Christo und allen Christen, jetzt habe das Zeitalter des heiligen Geistes begonnen, der sich in den Amalricanern verkörpert habe und die kirchlichen Satzungen und Sakramente, wie auch den Glauben und die Hoffnung zugunsten des Wissens und der Liebe aufhebe. In welchen der Geist lebe, die hätten die Gabe der Freiheit, sie seien Gott. Nicht Werke entschieden, sondern die Gesinnung; wer in der Liebe stehe, sündige nicht. Nur Erdichtungen seien Auferstehung und jüngstes Gericht; wer die richtige Erkenntnis Gottes habe, der trage in sich den Himmel, wer aber eine Todsünde begangen, der habe in sich die Hölle. S. besonders Hauréau, Hist. de la phil. scol. II, 1, S. 86 ff. nach einer anonymen, nunmehr durch Cl. Baeumker (Jahrbuch f. Philos. u. spek. Theol., Bd. 7, 1893) edierten und von Garnerius von Rochefort um 1210 abgefafsten Abhandlung Contra Amaurianos, die auf der Bibliothek von Troyes aufgefunden worden ist. Sie ist namentlich gerichtet gegen einen Priester von Amiens, mit Namen Godinus, und es heifst u. a. darin: quid absurdius quam quod Deus est lapis in lapide, Godinus in Godino, adoretur ergo Godinus, non solum dulia sed latria, quia Deus est. — Ecce huc usque credidimus filium incarnatum; iam isti praedicant Christum ingodinatum. — Die Lehren der Amalricaner wurden auf der Synode zu Paris 1210 und auf dem von Innocenz III. berufenen Laterankonzil 1215 verdammt. Die Gebeine Amalrichs wurden auf dem Kirchhof ausgegraben und im freien Felde verscharrt. Die Häresie rottete man durch Gefängnisstrafen und Scheiterhaufen aus (s. Caesarius v. Heisterbach, Illustr.

Digitized by Google

mirac. et hist. memor. l. V, 22, zitiert bei Hauréau, Hist. de la ph. sc., II, 1, S. 94 ff.). Das Studium der aristotelischen Schriften über die Natur aber wurde, soweit es die Lehre Amalrichs zu begünstigen schien, ebenso wie das der Schriften des Eriugena durch kirchliche Dekrete verboten (vgl. unt. § 30).

Über das Leben und die Lebensumstände des David von Dinant (in der Bretagne oder an der Maas) wissen wir sehr wenig. Er soll sich an dem päpstlichen Hofe unter Innocenz III. aufgehalten und bei diesem sogar in Gunst gestanden haben. Mit Amalrich scheint er persönlich nicht in Berührung gekommen, auch nicht unmittelbar dessen Schüler gewesen zu sein. Zwei Schriften werden ihm zugeschrieben, eine: De tomis, hoc est de divisionibus (Alb. M., Summa theol. p. II, tract. IV, qu. 20), in dem Titel an Eriugena erinnernd, und eine zweite: Quaterni oder Quaternuli (in den Dokumenten der Pariser Synode 1210, bei Martène, Thesaurus novus anecdotorum, t. IV: Quaternuli magistri D. de D. — episcopo Parisiensi offerantur et comburantur). Es ist aber wahrscheinlich, dafs beide Titel sich auf dieselbe Schrift beziehen, die aus einer Reihe nur lose miteinander verknüpfter Paragraphen (quaterni) bestand. Thomas von Aquino in II. libr. sententiarum dist. XVII, quaest. 1, art. 1 berichtet über ihn: divisit res in partes tres, in corpora, animas et substantias separatas. Et primum indivisibile, ex quo constituuntur corpora, dixit Yle; primum autem indivisibile, ex quo constituuntur animae, dixit Noym vel mentem; primum autem indivisibile in substantiis aeternis dixit Deum. Et haec tria esse unum et idem: ex quo iterum consequitur esse omnia per essentiam unam. Nach Albertus Magnus, Summa theol. p. II, tract. XII, qu. 72, membr. 4, art. 2, sagt David: manifestum est unam solam substantiam esse non tantum omnium corporum sed etiam omnium animarum et hanc nihil aliud esse quam ipsum Deum, quia substantia de qua sunt omnia corpora dicitur Hyle, substantia vero, de qua sunt omnes animae, dicitur ratio vel mens. Manifestum est igitur Deum esse substantiam omnium corporum et omnium animarum. Patet igitur, quod Deus et Hyle et mens una sola substantia sunt. Unterschieden sich die erste Materie und der *νοῦς*, so stände über ihnen ein gemeinsames Höheres, worin sie übereinkämen, und dann wäre dieses Gott und *νοῦς* und erste Materie zugleich (Albert. M., Summa th. II, 4, 20). Zu dem unterschiedslosen Sein als dem Prinzip alles Einzelnen gelangt David auf dialektischem Wege durch die Annahme, dafs alle Unterschiede nur unter Zugrundelegung eines allgemeinen Genus denkbar seien. Quellen dieses Pantheismus, der Ähnlichkeit mit dem Spinozas hat, sind nicht Johannes Scotus und Dionysius Areopagita, vielmehr hat auf David von Dinant wahrscheinlich die Schrift „Fons vitae" des Avencebrol (Ibn Gebirol, s. unten § 29) besonders eingewirkt, sowie ihm auch aufser der Metaphysik und Physik des Aristoteles selbst maurische Kommentare zu Aristoteles bekannt gewesen sein mögen. Albert der Grofse leitet den Pantheismus des David von Xenophanes ab und namentlich von einem Schüler des Xenophanes, den er Alexander nennt und dessen kleine verabscheuenswerte Schrift er selbst öfter in Händen gehabt haben will. Hauréau glaubt dieses Schriftchen entdeckt zu haben in dem kurzen Traktat De unitate et uno, der sich fälschlich unter den Schriften des Boëthius, z. B. in der zu Venedig 1491 erschienenen Ausgabe, auch bei Migne, findet: in den einen Manuskripten ist als Verfasser desselben der Philosoph Alexander bezeichnet, in anderen Boëthius und Algazel. Das Schriftchen gehört jedoch dem Christentum und auch dem Mittelalter an; als den Verfasser bezeichnet Hauréau und erweist P. Correns (Die dem Boëthius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundisalvi De unitate in: Beiträge z. Gesch. d. Philos. d. M. A., herausgegeben von Cl. Baeumker, Bd. I, Heft 1, Münster 1891) den Dominicus Gundisalvi, Archi-

Digitized by Google

diakonus von Segovia, der mit arabischer und jüdischer Philosophie sehr vertraut war und bekannt ist als Übersetzer des Aristoteles, und der auch in einem Manuskript als Verfasser angegeben wird. Über weitere Werke Gundisalvis siehe unten. Sollte dieser Traktat wirklich von David benutzt worden sein, so kann er doch nicht als hauptsächliche Quelle von dessen Pantheismus gelten. — Die Kirche reagierte gegen die heterodoxen Denker um so energischer, als sie gleichzeitig von der albigensischen Häresie bedroht war.

§ 27. Die Umbildung der scholastischen Philosophie seit dem Ausgang des 12. Jahrhunderts und ihre Ausbildung zu der höchsten ihr erreichbaren Vollkommenheit beruht auf dem Bekanntwerden mit der Gesamtheit der aristotelischen Schriften durch Vermittlung der Araber und Juden, demnächst auch der Griechen, und auch mit der Denkweise der jene Kenntnis vermittelnden Philosophen selbst. Bei den Griechen hatte, seitdem die neuplatonische Philosophie durch das Dekret des Justinian (529) unterdrückt und auch ihr (bei Origenes und seinen Schülern hervorgetretener) Einflufs auf Abweichungen von der Orthodoxie innerhalb der christlichen Theologie beseitigt worden war, die aristotelische Philosophie immer mehr an Ansehen gewonnen, indem zuerst hauptsächlich Häretiker, dann auch Orthodoxe sich der aristotelischen Dialektik in den theologischen Streitigkeiten bedienten.

Die Schule der syrischen Nestorianer zu Edessa, später die zu Nisibis und die medizinisch-philosophische Lehranstalt zu Gandisapora waren Hauptsitze aristotelischer Studien; durch ihre Vermittlung kam die aristotelische Philosophie an die Araber. Auch die syrischen Monophysiten beteiligten sich an dem Studium des Aristoteles, besonders auf den Schulen zu Resaina (Rîsh-ʿainâ) und Kinnesrîn. Der Monophysit und Tritheist Johannes Philoponus und der orthodoxe Mönch Johannes Damascenus waren christliche Aristoteliker; der letztere stellte scholastisch die Logik und Metaphysik des Aristoteles in den Dienst der systematischen Darstellung der streng orthodoxen Glaubenslehre. Im 8. und 9. Jahrhundert gerieten auch im Orient die Studien mehr und mehr in Verfall; doch erhielt sich die Tradition. Im 11. Jahrhundert zeichneten sich besonders als Logiker Michael Psellus und Johannes Italus aus. Aus den nächstfolgenden Jahrhunderten haben sich mehrere Kommentare zu Schriften des Aristoteles und zum Teil auch Abhandlungen über andere Philosophen erhalten. Im 15. Jahrhundert ging von den Griechen, besonders nach der Einnahme Konstantinopels durch die Türken im Jahre 1453, aber auch schon vorher, die erweiterte Bekanntschaft des Abendlandes mit der antiken Literatur aus, woran sich auf dem Gebiete der Philosophie zunächst der Kampf zwischen

Digitized by Google

dem aristotelischen Scholastizismus und dem neuaufkommenden Platonismus geknüpft hat.

Eine Bedeutung hat in dem byzantinischen Geistesleben die Mystik, wie sie namentlich Symeon, der neue Theologe, Abt des Mamasklosters in Konstantinopel, gest. etwa 1040, und Nikolaus Kabasilas, etwa 1254 Erzbischof von Thessalonich, deren Theologie besonders ein ethisches Gepräge hat, vertraten. Es steht diese Mystik mit den pseudodionysischen Anschauungen in Verbindung, zeigt aber auch eine gewisse Selbständigkeit. In mancher Hinsicht, so in der Hingabe an das ewige Gut, ähnelt sie der occidentalischen Mystik.

Byzantinische Zeitschrift, hrsg. von Karl Krumbacher, Lpz. 1892 ff., jetzt 12. Bd.

Über die Philosophie der Griechen im Mittelalter handelt namentlich Jac. Brucker (Hist. crit. philos. t. III, Lips. 1743, p. 532—554) und in neuerer Zeit speziell über die Logik Carl Prantl (Gesch. d. Log. I, S. 643 ff. und II, S. 263—303). Ludw. Stein, Die Continuität der griech. Philosophie in der Gedankenwelt der Byzantiner, A. f. G. d. Ph., 19, 1896, S. 225—246. S. auch Karl Krumbacher, Gesch. der byzantinisch. Litt., 2. Aufl. 1897, auch Ph. Meyer, Die theolog. Litteratur der griech. Kirche im sechzehnten Jahrh., Lpz. 1899; Rubens Duwal, Anciennes littératures chrétiennes. II. La litt. syriaque, Par. 1899; Rud. Nicolai, Griechische Litteraturgesch., 3. Bd., Magdeb. 1878. — Über die Schule von Gaza s. Seitz, D. Sch. v. G., Heidelb. 1892. *Δημοσθ. Ρούσσος, Τρεῖς Γαζαῖοι. Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς φιλοσοφίας τῶν Γαζαίων, ἐν Κωνσταντ.* 1893. Über Prokopius besonders Joh. Dräseke. Nikolaus von Methone als Bestreiter des Proklos, Theol. Stud. u. Krit. 68, 1895, S. 589—616; ders., Prokop. v. Gaza „Widerlegung des Proklos“, Byzant. Ztschr., 6, 1897, S. 55—91. L. Eisenhofer, Prok. a. G. Eine litterarhist. Studie, Freib. i. Br. 1897. J. Stiglmayr, D. „Streitschr. des Prokopius v. Gaza“ geg. d. Neuplatoniker Proklos, Byzant. Ztschr., VIII, 1899, S. 263—301, der die neuerliche Annahme Dräsekes, dafs die *ἀνάπτυξις* vollständig, wie wir sie jetzt besitzen, dem Prokopius angehöre, bestreitet. Geo. Schatzhauser, Aeneas v. Gaza als Philosoph, Erlang. 1898. Über die peripatetische Philosophie bei den Syrern handelt E. Renan (Par. 1852). Vgl. Georg Hoffmann, De hermeneuticis apud Syros Aristoteleis, Lpz. 1869, ed. 2, 1873. A. Ehrhard, D. theologische Litteratur d. griech. Kirche von Joh. v. Damascus bis zum Falle Constantinopels, Theol. prakt. Monatsschr. 1896, S. 1—15, 95—110. Karl Holl, Enthusiasmus u. Bufsgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem neuen Theologen, Lpz. 1898. M. Treu, D. Philosoph Joseph, Byzantin. Ztschr. VIII, 1899, S. 1—69. W. Gass, D. Mystik des Nikolaus Cabasilas vom Leben in Christo. 1. Ausg. u. einleitende ausführl. Darstellung, 1849. Neue Titelausgabe mit Einführung von M. Heinze, Lpz. 1899 (das Werk auch abgedruckt bei Migne).

Frothingham, Stephen bar Sudaili, the Syrian mystic and the book of Hierotheos, Leyden 1866. S. Vict. Röpffell, Das Buch des Hierotheos, Ztschr. f. Kirchengesch. 10, S. 156 ff. C. Kayser, D. Buch v. d. Erkenntniss der Wahrheit oder der Ursache aller Ursachen. Nach den syrisch. Handschriften, Lpz. 1889. (Vgl. die Rec. v. Wellhausen, Theol. Litteraturz. 1889, S. 436.) Von dems. ins Deutsche übersetzt, Strafsb. i. E. 1893. Vor dem 12. Jahrh. wohl nicht verfafst. A. Baumstark, Aristoteles b. d. Syrern im V.—VIII. Jahrh. Syrische Texte hrsg., übers. u. untersucht, I. Bd. Syrisch-arabische Biographien des Arist. Syr. Commentare zur *εἰσαγωγή* des Porphyrius, Lpz. 1900.

J. Dräseke, Zu Michael Psellos, Ztschr. f. wiss. Theol., 32, 1889, S. 303—330.

Der Kommentar des Eustratius u. a. (*Εὐστρατίου καὶ τῶν ἄλλων*) zur Nikom. Ethik des Aristoteles ist Venet. Ald. 1536 (fol.) gedruckt, auch in der Berliner Ausgabe der Aristoteles-Kommentare von Gust. Heylbut, 1891, ediert worden. S. Schleiermacher, über die griech. Scholien zur Nik. Ethik, Werke, III, 2, S. 390—426. Val. Rose in Hermes V, 1870, S. 61—113. — Max Wallies, D. griechischen Ausleger der Aristotelischen Logik, Berl. 1891.

Digitized by Google

Schon in der Schule des Origenes genofs die aristotelische Logik ein gewisses Ansehen. Gregor von Nazianz schrieb einen Auszug des Organons (s. Prantl, Gesch. d. Log. I, S. 657). Aber anfangs trieben mehr Häretiker als orthodoxe Christen aristotelische Philosophie. Die platonischen Lehren, die von den neuplatonischen nicht recht geschieden wurden, standen den christlichen näher und wurden höher geachtet, namentlich in der Schule von Gaza, wo platonische Studien im 5. und 6. Jahrhundert besonders getrieben, freilich auch die christlichen Lehren gegen neuplatonische Anschauungen verteidigt und die letzteren insoweit gebilligt wurden, als sie mit dem christlichen Dogma übereinstimmten. Namentlich taten sich hervor Aeneas, Prokopius und sein Bruder Zacharias *ὁ σχολαστικός*, der spätere Bischof von Mitylene. (S. auch ob., S. 144.) Der Dialog Theophrastos des Aeneas ist bei Migne gedruckt, Tom. 85, von Zacharias verschiedenes ebendaselbst, und die mehr theologischen Werke des Prokopius bei Migne, tom. 87. Der letztere verfafste gegen die *Στοιχείωσις θεολογική* des Proklus eine Gegenschrift unter dem Titel *Ἀντίῤῥησις εἰς τὰ Πρόκλου Θεολογικὰ κεφάλαια*, von der ein Bruchstück uns erhalten und veröffentlicht worden ist von Ang. Mai, Class. auct. IV. Dieses Bruchstück findet sich nun, wie Russos entdeckt hat, wieder wörtlich in des Nikolaus von Methone *Ἀνάπτυξις τῆς θεολογικῆς στοιχειώσεως Πρόκλου*, so dafs höchstwahrscheinlich die ganze Schrift des Nikolaus von Methone Eigentum des Prokopius ist.

In dem Mafse, wie die Theologie Schulwissenschaft wurde, ward die aristotelische Logik als Organon geschätzt. Mit dem Nestorianismus zugleich fand im fünften Jahrhundert der Aristotelismus Aufnahme bei dem im Osten wohnenden Teile der Syrer, insbesondere an der Schule zu Edessa. Das älteste Dokument dieser Philosophie bei den Syrern ist ein Kommentar zu Arist. de interpr., verfafst von Probus, einem Zeitgenossen des Bischofs Hibâ von Edessa, des Übersetzers der Kommentare des Theodorus von Mopsveste zu biblischen Schriften. Derselbe Probus hat auch Kommentare zu den Anal. pri. und Soph. El. geschrieben. Neben Probus werden von den Syrern Hibâ und Kûsnî als solche genannt, welche griechische (philosophische) Werke in das Syrische übersetzt haben. Als die Schule zu Edessa wegen des in ihr herrschenden Nestorianismus auf Befehl des Kaisers Zenon 489 zerstört wurde, flohen die Beteiligten grofsenteils nach Persien und verbreiteten dort, von den Sassaniden begünstigt, ihre religiösen und philosophischen Anschauungen. Aus den Trümmern der Schule zu Edessa gingen die Schulen zu Nisibis und zu Gandisapora hervor, die letztere vorzugsweise medizinisch (academia Hippocratica). Der König Nûshirwân von Persien interessierte sich lebhaft für die Philosophie des Platon und des Aristoteles. Gelehrte aus der Schule zu Gandisapora wurden in der Folge Lehrer der Araber in der Medizin und Philosophie.

Später, aber nicht mit geringerem Eifer als die Nestorianer, warfen sich die syrischen Monophysiten oder Jacobiten auf das Studium des Aristoteles, obwohl früher unter den Syrern sich Mystizismus und Pantheismus gezeigt hatten, so namentlich in einem syrisch geschriebenen Werke, von dem sich eine Handschrift im britischen Museum befindet: „Buch des heiligen Hierotheos über die verborgenen Geheimnisse der Gottheit". Es erinnert dieses Werk vielfach an die pseudo-dionysischen Schriften und an die Eriugenas. Frothingham (s. Literatur) ist der Ansicht, dafs die Schrift verfafst ist von dem syrischen Mönch Stephan bar Sudaili, der im fünften Jahrhundert lebte, unter dem Pseudonym Hierotheos geschrieben habe und der gepriesene Lehrer des Pseudo-Dionysius sei. Wäre das letztere anzunehmen, so gehörten die pseudo-dionysischen Schriften erst dem sechsten Jahrhundert an, was aber nicht möglich ist (s. oben S. 145f.); das Ver-


Digitized by Google

hältnis ist vielmehr wohl das umgekehrte, dafs nämlich Pseudo-Dionysius von dem Verfasser des „Buches des Hierotheos" benutzt worden ist. — Die aristotelische Philosophie wurde namentlich in den Schulen, die zu Resaina (Rish-ainâ) und Kinnesrin in Syrien bestanden, getrieben. Der Urheber dieser Studien war Sergius von Resaina, der Übersetzer des Aristoteles ins Syrische, in der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts. (Vgl. Assemani, Bibliotheca Orientalis II, 315 ff.). In Codices des britischen Museums existieren von ihm (nach Angabe Renans de philos. perip. apud Syros p. 25): Log. tractatus, liber de causis universi iuxta mentem Aristotelis, quo demonstratur universum circulum efficere, und andere Schriften. Unter den zu Kinnesrin gebildeten Männern verdient namentlich der auch als Theolog und Grammatiker berühmte Bischof Jacob von Edessa (starb 708 n. Chr. Vgl. über ihn Bar Hebraei Chronicon eccles. ed. J. B. Abbeloos et Th. de Laksy I, 290 ff.) Erwähnung, der theologische und philosophische Schriften aus dem Griechischen ins Syrische übersetzt hat; seine Übersetzung der Kateg. des Aristoteles ist handschriftlich vorhanden.

Über Johannes Grammaticus oder Philoponus s. oben § 17, S. 144 über Johannes Damascenus ebend. S. 147. Erwähnt sei hier auch Stephanus von Alexandrien, der Kommentare zu Aristoteles schrieb, von denen der zu De interpretatione von Mich. Hayduck, Berl. 1885, erschienen ist (s. Grundr. I, 9. Aufl., S. 223). In der zweiten Hälfte des neunten Jahrhunderts zeichnete sich der Patriarch Photius von Constantinopel durch umfassende Gelehrsamkeit aus; seine Bibliotheca (ed. Bekker, Berl. 1824) enthält Auszüge auch aus manchen philosophischen Schriften. Vor Platon, dem er Widersprüche und phantastische Gedanken vorwirft, bevorzugt er weitaus den Aristoteles. Dagegen hatte sein Schüler Arethas, Erzbischof von Caesarea, Vorliebe für Platon. Seine Zusammenstellung der aristotelischen Kategorien existiert handschriftlich.

Der Verfasser des Buchs von der Erkenntnis der Wahrheit oder der Ursache aller Ursachen, dessen Name nicht bekannt ist, war 30 Jahre Bischof in Edessa gewesen und zog sich dann als Einsiedler in die Berge zurück, wo er sein Werk schrieb. Dies besteht aus 6 Büchern. Das erste handelt über die Erkenntnis überhaupt und über Gott, das zweite vom Makrokosmus, das dritte vom Mikrokosmus, das vierte von der Schrift überhaupt, dem Buche der Schöpfung und der Schöpfung, das fünfte von der Herstellung der Welt, das sechste über Äther, Luft, Jahreszeiten, Meteorologie. Er bekennt sich zu christlichen Sätzen, sucht diesen nur philosophische Färbung zu geben, aber nicht im Sinne des Aristoteles, dessen Gegner er ist.

In Byzanz machte sich im zehnten und elften Jahrhundert eine schlimme Verflachung des wissenschaftlichen Arbeitens namentlich bei der äufserlichen Beschäftigung mit Aristoteles, die in scholastischen Formalismus ausartete, bemerklich. Einen Aufschwung nahm das ganze wissenschaftliche Streben in der von Constantinus Monomachus gegen Mitte des elften Jahrhunderts neugegründeten Akademie. Neben Aristoteles kam jetzt Platon mehr auf und wurde sogar über ihn gestellt, so namentlich von Michael (Konstantin) Psellus (geb. 1020), der nicht nur theologische, sondern auch philosophische Bedeutung hat und überhaupt alle Gebiete des byzantinischen Wissens umfafste. Ihm kam die Würde des *ὕπατος* oder *πρώτιστος τῶν φιλοσόφων* zu. Über Aristoteles fällt er kein günstiges Urteil: *Οὗτος* (Aristoteles) *ἀνθρωπικώτερον τὰ πολλὰ τῶν θεολογικῶν δογμάτων ἥπτετο, καὶ ἵνα τἀληθὲς ἐρῶ περὶ τοῦ ἀνδρός, πολὺ τῶν Πρωτέως ἐμοὶ πέφυκε ποικιλώτερος· μεταβάλλεται γὰρ θᾶττον ἢ λόγος* (Sathas, *Μεσσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη*, IV, S. LI, der in zwei Bänden dieser *Βιβλιοθήκη* geschichtliche Werke des

Digitized by Google

Psellus veröffentlicht hat). Dagegen schätzt er den Platon sehr hoch und will ihm nur den Nazianzener noch vorziehen (*ὡς οὐδεὶς ἂν τῶν πάντων ἀνθρώπων διαμιλλήσαιτο Πλάτωνι ἢ ὁ μέγας ἐν θεολογίᾳ Γρηγόριος* (ebd. S. LII). Wegen seiner Vorliebe für Platon geriet Psellus auch in Streit mit seinem Jugendfreunde Johannes Xiphilinus, der wie Psellus Lehrer an der Akademie, später Erzbischof in Byzanz war und verschiedene uns nicht erhaltene philosophische Schriften verfafste, darunter ein philosophisch-theologisches Lehrbuch, in dem er besonders auf Aristoteles und den alexandrinischen Chaldäerlehren fufste. Dagegen schrieb Psellus seine bei Migne, Bd. 122, veröffentlichten Abhandlungen: *Ἐξήγησις τῶν Χαλδαικῶν ῥητῶν* und *Ἔκθεσις κεφαλαιώδης καὶ σύντομος τῶν παρὰ τοῖς Χαλδαίοις δογμάτων* (S. Dräseke in der angeführten Abhandlung). Der späteren Begeisterung für Platon, wie sie bei Gemisthus Plethon u. a. hervortrat, hat Psellus ohne Zweifel vorgearbeitet.

Psellus schrieb weiterhin aufser einer *Διδασκαλία παντοδαπή* (in Fabricius, Bibliotheca Gr., X, bei Migne, tom. 122), ferner einer Einleitung in die Philosophie (gedruckt Ven. 1532 und Par. 1541) und einem Buche über die Meinungen der Philosophen von der Seele (ediert Par. 1618 u. ö.), einer Schrift: *Ἐπιλύσεις σύντομοι φυσικῶν ζητημάτων,* die viel gelesen worden sind (hrsg. v. Seebode, Gotha 1840), auch Kommentare *Εἰς τὴν τοῦ Πλάτωνος ψυχογονίαν* (hrsg. von Linder, Upsala 1854), über Porphyrius Quinque voces und Aristoteles Kategorien (Ven. 1532; Par. 1541) und des Aristoteles Schrift De interpretatione (Ven. 1503). Bis vor kurzem nahm man von verschiedenen Seiten an, dafs von ihm ein Kompendium der Logik unter dem Titel *Σύνοψις εἰς τὴν Ἀριστοτέλους λογικὴν ἐπιστήμην* herrühre, das in fünf Büchern den Inhalt der Schrift des Aristoteles *περὶ ἑρμηνείας,* der Isagoge des Porphyrius, der aristotelischen Kategorien und Analytica priora und der Topik wiedergibt. Die Topik erscheint in der Gestalt, die sie auch bei Boëthius hat; dann folgt in dem 25. und 26. Kapitel des fünften Buches ein Abschnitt über *σημασία* (significatio) und über *ὑπόθεσις* (suppositio). Eine ausführliche Übersicht über den Inhalt der Synopsis gibt Prantl, Gesch. der Log. II, 2. Aufl., S. 271—294. In diesem Kompendium finden sich die syllogistischen Memorialworte, in welchen *α* das allgemein bejahende, *ε* das allgemein verneinende, *ι* das particular bejahende, *ο* das particular verneinende Urteil bezeichnet. Die voces memoriales für die Modi der einzelnen Figuren sind in je einen Sinn gebenden Satz zusammengefafst. Sie lauten für die vier Hauptmodi der ersten Figur: *γράμματα, ἔγραψε, γραφίδι, τεχνικός,* für die fünf theophrastischen Modi der ersten (aus denen Galenus die vierte Figur gebildet hat): *γράμμασιν, ἔταξε, χάρισι, πάρθενος, ἱερόν,* für die vier Modi der zweiten Figur: *ἔγραψε, κάτεχε, μέτριον, ἄχολον,* für die sechs Modi der dritten Figur: *ἅπασι, σθεναρός, ἰσάκις, ἀσπίδι, ὁμαλός, φέριστος* (vgl. Prantl, Gesch. der Log. II, S. 282 ff.). Bei den lateinischen Logikern entsprechen denselben die bekannten Worte: Barbara, Celarent, Darii, Ferio etc. Die an das letzte Kapitel der Topik sich anschliefsende Erörterung der *σημασία* und *ὑπόθεσις* bildet einen Teil der Doktrin, welche lateinische Logiker unter dem Titel: De terminorum proprietatibus darzustellen und als moderne Logik (Tractatus modernorum) im Gegensatz zu der altüberlieferten (Logica antiqua) zu bezeichnen pflegten. Höchstwahrscheinlich hat die Synopsis auch den ferneren Teil dieser Lehre enthalten (s. u. § 35 bei Petrus Hispanus).

Beinahe wörtlich stimmen mit dieser Synopsis überein die Summulae logicales des Petrus Hispanus, und vor diesen ähnliche Arbeiten von Wilhelm Shyreswood und Lambert von Auxerre (s. u. § 35). Dafs die Logik des Petrus Hispanus aus dem Griechischen übertragen sei, und nicht umgekehrt die

Digitized by Google

Synopsis aus den lateinischen Summulae, dafür trat namentlich Prantl (a. a. O., S. 266 ff., vgl. auch desselben Mich. Psellus u. Petrus Hispanus. Eine Rechtfertigung, Lpz. 1867) ein. Die entgegengesetzte Ansicht verteidigten Val. Rose (Hermes, II, 1867, S. 146 f.), Charles Thurot (Revue archéol. n. s. X, 1864, S. 267—281 u. Revue crit. 1867 Nr. 13 u. 27) und neuerdings mit sehr beachtenswerten, kaum zu widerlegenden Gründen R. Stapper, Die Summulae logicales des Petrus H. und ihr Verhältnis zu Michael Ps. (Festschr. zum 1100jähr. Jubiläum des deutschen Campo Santo in Rom, Freib. i. B. 1896, S. 130 f., s. dazu K. K. [Krumbacher] in der Byzantin. Ztschr. 6, 1897, S. 443 f.). In der früher in Augsburg, jetzt in München befindlichen Handschrift der Synopsis, die wahrscheinlich aus dem 14. Jahrhundert stammt, ist allerdings die Notiz hinzugefügt: *τοῦ σοφωτάτου Ψελλοῦ εἰς τὴν Ἀ. λ. σύνοψις,* und hiernach hat Ehinger die Schrift als ein Werk des Psellus herausgegeben. In einigen Handschriften ist dagegen Georgius Scholarius (Gennadius, gest. um 1464, s. Grundr. III, 9. Aufl. S. 16) als Übersetzer der Logik des Petrus Hispanus angegeben, u. als Verfasser *Πέτρος ἐξ Ἰσπανίας* bezeichnet; so heifst es in einer Moskauer und einer Oxforder: *ἐκ τῆς διαλεκτικῆς τοῦ μαΐστορος Πέτρου τοῦ Ἰσπανοῦ. Ἑρμηνεία τοῦ σχολαρίου.* Man glaubt, dafs von Gennadius schon wegen des wahrscheinlich höheren Alters der Handschrift unsere Synopsis nicht als Übersetzung herrühren könne, aber die Handschrift ist keineswegs sicher so alt, wie man annahm. Es ist demnach nicht notwendig, wenn man die Synopsis für eine Übersetzung aus dem Lateinischen halten will, an einen früher lebenden Übersetzer, etwa an Maximus Planudes, zu denken. Aber dafs die griechische Schrift Original sei, dafür sollten schon Stellen in den lateinischen Summulae sprechen, die in ihrem Widersinn verrieten, dafs sie aus dem Griechischen übertragen seien, wogegen man das Umgekehrte mit mehr Recht behaupten kann. Dagegen, dafs Psellus der Verfasser sei, lassen sich auch die starken Widersprüche, die sich inhaltlich in der Synopsis zu den sonstigen Schriften des Psellus finden, geltend machen. Sie dem Psellus zuzuschreiben, konnte man durch die Berühmtheit von dessen Namen bewogen werden. Wie freilich der ganze neue Abschnitt „De terminorum proprietatibus", der im allgemeinen wohl aus der in der Stoa üblichen Verschmelzung der Logik mit der Rhetorik und Grammatik hervorging, entstanden ist, darüber fehlt noch die volle Aufklärung.

Ein jüngerer Zeitgenosse und Nebenbuhler des Psellus und Nachfolger desselben in der Würde eines *ὕπατος φιλοσόφων* war Johannes Italus, der einen Kommentar zu der aristotelischen Schrift De interpretatione, wie auch zu den ersten vier Büchern der Topik und andere logische Schriften verfafst hat, die handschriftlich erhalten sind (s. Prantl, Gesch. d. Log. II, 2. Aufl., S. 301 f.). Gleichzeitig mit Johannes Italus lebte Michael Ephesius, der Teile des aristotelischen Organons kommentiert hat. Dem 12. Jahrhundert gehört auch Eustratius, Metropolit von Nicäa, an, der aristotelische Schriften, insbesondere auch die Nik. Ethik, kommentiert, zum Teil nur Auszüge aus älteren Kommentaren zusammengestellt hat. — Zu gleicher Zeit ungefähr lebte Theodorus von Smyrna, der eine uns erhaltene, aber noch nicht herausgegebene Schrift: *Ἐπιτομὴ τῶν ὅσα περὶ φύσεως καὶ τῶν φυσικῶν ἀρχῶν τοῖς παλαιοῖς διείληπται,* verfafst hat.

Eines gewissen Ansehens in der Geschichte der philosophischen Literatur erfreute sich Nikolaus von Methone, dessen Blüte etwa in die Mitte des 12. Jahrhunderts fällt, namentlich wegen einer unter seinem Namen gehenden Widerlegung der *Θεολογικὴ στοιχείωσις* des Proklus, bis Dem. Russos die Entdeckung machte, dafs diese Schrift ein Fragment des Prokopius von Gaza voll-

Digitized by Google

ständig enthält und somit höchstwahrscheinlich die ganze Schrift dem Gazäischen philosophischen Rhetor entlehnt ist. S. oben S. 229 f. Hiermit sind die Abhandlungen J. Draesekes über diese Schrift als eine solche des Nikolaus, so die in der Byzantin. Ztschr. 1892, antiquiert. S. diesen üb. Nik. v. M., Ztschr. f. w. Theol., 1898, S. 402—411; dens., N. v. M. im Urteile der Friedensschrift des Johannes Bekkos, Ztschr. f. w. Theol., 1900, S. 105—141.

In der ersten Hälfte und um die Mitte des 13. Jahrhunderts lebte Nikephorus Blemmydes, der namentlich eine *Ἐπιτομὴ λογικῆς* verfafst hat (hrsg. von Thomas Wegelin, Augsburg 1605, auch bei Migne, tom. 142). Die griechischen voces memoriales für die syllogistischen Modi mit Ausnahme der fünf theophrastischen Modi finden sich auch in dieser *Ἐπιτομή*, jedoch in den Handschriften nur am Rande beigeschrieben, ohne dafs der Text darauf Bezug nimmt; sie sind also wahrscheinlich erst von Späteren hinzugefügt worden. Mit der *Ἐπιτομὴ λογικῆς* zusammen sind noch folgende Schriften des Blemmydes, Lpz. 1784, herausgegeben: *Ἐπιτομὴ φυσικῆς, Λόγος περὶ ψυχῆς, Λόγος περὶ σώματος, Περὶ ἀρετῆς καὶ ἀσκήσεως.* Manches von ihm ist noch nicht veröffentlicht. Ein Georgius Aneponymus schrieb gleichfalls um jene Zeit ein Kompendium der aristotelischen Logik (gedruckt Augsburg 1600).

Aus dem Anfange des 14. Jahrhunderts ist ein von Georgius Pachymeres verfafster Abrifs der gesamten aristotelischen Philosophie erhalten, der nur in lateinischer Übersetzung vollständig herausgegeben ist (In universam fere Aristotelis philosophiam epitome — conversa a D. Philippo Becchio, Basileae 1560). Ein Teil davon, das Kompendium der Logik: *Ἐπιτομὴ τῆς Ἀριστοτέλους λογικῆς,* das sich eng an das aristotelische Organon anschliefst, war schon im Originaltext herausgegeben (Par. 1548, später 1581, Oxf. 1669). Im 14. Jahrhundert verfafste Theodorus Metochita Paraphrasen zu physiologischen und psychologischen Schriften des Aristoteles, auch Abhandlungen über Platon und andere Philosophen (Fabric., Bibl. Gr. vol. IX). Ein Mönch Sophonias, mit Pachymeres ungefähr gleichzeitig, verfafste Paraphrasen zu den Kategorien, der ersten Analytik, zu den *Σοφιστικοὶ ἔλεγχοι, Περὶ ψυχῆς* u. a. Sie bestehen aus dem Text des Aristoteles und aus Entlehnungen von seinen vorzüglichsten Erklärern. Die zu *Περὶ ψυχῆς* ist von M. Hayduck 1883 herausgegeben (siehe Grundr. I, 9. Aufl., S. 223). Ein von Theodorus Metochita sehr hoch geschätzter Mönch, bekannt unter dem Namen „der Philosoph Joseph“ (etwa 1330 gestorben), hat eine uns noch in der Riccardiana erhaltene Enzyklopädie der Wissenschaften zusammengestellt aus verschiedenen Schriften älterer oder unmittelbarer Zeitgenossen; der logische Teil ist z. B. von Nikephorus Blemmydes entlehnt. Den ersten Teil dieses Werkes, die Rhetorik enthaltend, hat Christian Walz in seinen Rhetores Graeci, Stuttg. et Tub., 1834, S. 465—569, veröffentlicht unter dem Titel: *Ἰωσῆφ τοῦ Ῥακενδύτου σύνοψις ῥητορικῆς.*

Gregorius Palamas, um 1347 Metropolit von Thessalonich, bekannt als Verteidiger der Hesychasten, verfafste eine Schrift *Προσωποποιΐα*, in welcher die Seele als Anklägerin gegen den Körper auftritt, der Körper sich wiederum verteidigt, und die Richter ihr Urteil nicht zugunsten der Seele fällen, obwohl eine platonische Anschauungen bringende Vorrede über Qualität und Teile der Seele vorausgeschickt ist, herausgegeben von Turnebus, Paris 1553, bei Migne und neuerdings von Alb. Jahn, Halle 1884.

Von wem und wann eine Paraphrase der Nikomachischen Ethik des Aristoteles verfafst worden ist, die früher dem Andronikus Rhodius zugeschrieben wurde, unter dessen Namen sie auch noch von Mullach, Fragm. phil. Graec., III, abgedruckt worden ist, steht noch nicht fest. S. Val. Rose, in Hermes, II, 1863,

Digitized by Google

S. 212. Neuerdings ist sie öfter dem Heliodorus von Prusa zugeschrieben worden, von dem sie im Jahre 1367 verfafst sein sollte. Unter diesem Namen ist sie von Gust. Heylbut, Comment. in Arist. XIX, 2, zuletzt noch herausgegeben worden, s. Grundr. I, 9. Aufl., S. 223. Wahrscheinlich ist der Name Heliodorus in dem Pariser Kodex von dem Schreiber desselben, Konstantin Paläokappa, als Autorname erdichtet worden. S. Val. Rose, in Hermes, II, 1867, S. 212. Leop. Cohn, Heliod. v. Pr., eine Erfindung Paläokappas, in Berl. Philol. Wochenschr. 1889, Nr. 45, S. 1420. — Über die sogenannte Metaphysik des Erennius (Herennius) s. Grundr. I, 9. Aufl., S. 372.

Erwähnt mufs hier noch werden der Mönch Maximus Planudes (geb. 1260, gest. 1310), der 1296 als Gesandter des Kaisers Andronikus II. nach Venedig ging, der lateinischen Sprache kundig war, eine Anzahl lateinischer Schriften ins Griechische übertrug, so des Boëthius De consolatione philosophiae, Ciceros Somnium Scipionis, und so die Verbindung zwischen byzantinischer Kultur und dem Westen anbahnte. Bald nach Planudes wurden von Demetrius Kydones sogar Schriften des heiligen Thomas ins Griechische übersetzt. — Das Studium des Platon und des Aristoteles wurde in der nächstfolgenden Zeit von den Griechen mit Eifer getrieben. Der Kampf für und wider diese beiden Autoritäten entbrannte schon im 14. Jahrhundert in Byzanz, wo der umfassende Polyhistor Nikephorus Gregoras die Fahne Platons hochhielt, während sein dogmatischer Gegner, der Kaiser Johannes VII. Kantakuzenos, für Aristoteles eintrat, sogar eine Paraphrase zu den fünf ersten Büchern der Nikomachischen Ethik schrieb.

Der mystische Abt Symeon schaute Gott im Lichte, und zwar nicht in ekstatischen Zuständen, sondern mit Bewufstsein und anhaltend. Der Sittlichkeit legt er für dieses Schauen hohen Wert bei. Was die Gnade betrifft, die in diesem Schauen liegt und durch die der Begnadete auch andere heraufziehen kann, so ist diese nicht bei den Priestern zu finden, sondern vielmehr bei den Mönchen, welche die Macht zu binden und zu lösen haben. — Geläutertere Ansichten vertritt Nikolaus Kabasilas in seinen 7 Büchern *Περὶ τῆς ἐν χριστῷ ζωῆς*, seiner Hauptschrift, indem er sich von den Beschränktheiten des Mönchslebens losmacht. Äufsere Werke, selbst Opfer und Gebet sind nichts wert ohne die Gesinnung und den guten Willen. Auf diesem allein beruht das Gute und das Schlechte, das rechte Gesundsein und die wirkliche Krankheit. In Besitz dieses guten Willens, der nur auf Gott gerichtet ist, beruht die wahre Seligkeit. Liebe und Selbstverleugnung sind die wahren Tugenden, nicht die Kasteiung und andere mönchische Formen. Die Kultformen werden von Kabasilas hochgeschätzt, aber verinnerlicht und symbolisch gedeutet, wie auch sonst in der byzantinischen Mystik. Seine erwähnte Schrift ist „vielleicht die trefflichste und edelste Leistung der gesamten mittelalterlich-griechischen Theologie“.

§ 28. Die Philosophie bei den Arabern ist durchgängig ein mehr oder minder mit neuplatonischen Anschauungen versetzter Aristotelismus. Griechische Arzneikunde, Naturwissenschaft und Philosophie gelangten an die Araber besonders unter der Herrschaft der Abbâssiden (seit 750 nach Chr.), indem durch syrische Christen erst medizinische, demnächst (seit der Regierung des Almamun in der ersten Hälfte des neunten Jahrhunderts nach Chr.) auch philosophische

Digitized by Google

Werke aus dem Griechischen ins Syrische und Arabische übersetzt wurden. Freilich liefen in diesen Übersetzungen, besonders wenn sie erst den Weg durch das Syrische in das Arabische nahmen, sehr viele Irrtümer und Mifsverständnisse unter, so dafs der ursprüngliche Sinn der Griechen oft gar nicht mehr erfafst wurde. Die Tradition griechischer Philosophie knüpfte sich an die bei den letzten Philosophen des Altertums herrschende Verbindung von Platonismus und Aristotelismus, wie sie namentlich bei Porphyrius und Alexander von Aphrodisias hervortritt, und an das von christlichen Theologen gepflegte Studium der aristotelischen Logik als eines formalen Organons der Dogmatik. Aber infolge des strengen Monotheismus der mohammedanischen Religion mufste die aristotelische Metaphysik, insbesondere die aristotelische Gotteslehre, für den Kalâm — d. h. die im zweiten Jahrhundert nach Mohammed entstandene Theologie auf metaphysischer Basis — in vollerem Mafse als bei den Neuplatonikern und bei den Christen zur Geltung gelangen; infolge der Verknüpfung der philosophischen Studien mit den medizinischen mufste aber die naturwissenschaftliche Doktrin des Aristoteles eifriger durchgearbeitet werden. Für die Naturphilosophie wurden aufser Aristoteles, Hippokrates und Galen auch die alten Mathematiker sowie die Neupythagoreer und Neuplatoniker herangezogen.

Unter den arabischen Philosophen im Orient sind die bedeutendsten: Alkendi (Al-Kindî), der noch mehr als Mathematiker und Astrolog berühmt ist, Alfârâbi, der mit dem Aristotelismus zugleich auch die neuplatonische Emanationslehre annahm, „die lauteren Brüder", eine geordnete Gemeinschaft, deren Glieder ein umfassendes System aufbauten aus neuplatonischen, aristotelischen, galenischen, ptolemäischen und den Büchern der Offenbarung entstammenden ethisch-religiösen Elementen, das, freilich in populärer Fassung, vielfach an die Lehre Alfârâbis erinnert, Avicenna, der einen reineren Aristotelismus vertritt und Jahrhunderte lang, auch bei den christlichen Gelehrten des späteren Mittelalters, als Philosoph und noch mehr als Lehrer der Medizin im höchsten Ansehen stand, endlich Algazel (al Gazzâlî), der zugunsten der theologischen Orthodoxie einem philosophischen Skeptizismus huldigt; im Abendlande aber: Avempace (Ibn Bâdsha) und Abubacer (d. i. Abû Bekr Ibn Tophail), die den Gedanken der selbständigen stufenweisen Entwicklung des Menschen durchführen, der letztere namentlich auch (in seinem „Naturmenschen") gegenüber der positiven Religion, mit welcher jedoch die philosophische Lehre das gleiche Ziel der Vereinigung unseres Intellekts mit dem göttlichen anerkenne.

Digitized by Google

Den Höhepunkt und zugleich den Schlufs der arabischen Philosophie bildete Averroës (Ibn Roschd), der berühmte Kommentator des Aristoteles, der dem christlich-platonischen Dualismus einen monistischen Naturalismus oder Pantheismus entgegensetzte. Die Lehre des Aristoteles von dem passiven und aktiven Verstande deutete er in einem dem Pantheismus sich annähernden und die individuelle Unsterblichkeit ausschliefsenden Sinne, indem er nur Einen der gesamten Menschheit gemeinsamen aktiven Intellekt anerkennt, der in den einzelnen Menschen vorübergehend sich partikularisiere, aber jede seiner Emanationen wiederum in sich zurücknehme, so dafs sie nur in ihm der Unsterblichkeit teilhaftig werden.

A. Müller, Jahresber. über semitisch-griechische Philosophie 1887—1890, A. f. G. d. Ph. IV, leider nicht fortgesetzt. C. Brockelmann, Geschichte der arabisch. Literatur, Berl. 1898—1902; ders., Gesch. d. arab. Lit. in: Die Litteraturen des Ostens, II, 6, Lpz. 1901.

Th. J. de Boer, Geschichte der Philosophie im Islam, Stuttg. 1901 (nicht sehr ausführlich, aber trefflich belehrend). J. Pollak, Entwicklung der arabischen und jüdischen Philosophie im Mittelalter, A. f. G. d. Ph., 77, 1904, S. 196—236, 433—459. Vorher handeln über die Philosophie der Araber und insbesondere über die arabischen Übersetzungen des Aristoteles nach dem Vorgange des Mohammed al Schahrestânî (Sahrastani, gest. 1153), Gesch. der relig. u. philos. Secten bei den Arabern, arabisch ediert von W. Cureton, Lond. 1842—1846, deutsch von Haarbrücker, Halle 1850—1851, Abulfaragius (d. i. der syr. Bischof Gregorius Bar Hebraeus, im 13. Jahrh.), Histor. dynast. (Oxf. 1663) und anderen arabischen Gelehrten insbesondere folgende: Huetius, De claris interpretibus, Par. 1861, p. 123 sq. Renaudot, De barbaricis Aristotelis versionibus, apud. Fabr., bibl. gr., t. III, p. 291 sqq. ed. Harless, cf. I, p. 861 sqq. Brucker, Hist. crit. philos. III, Lips. 1743, p. 1—240 (der besonders auf Moses Maimonides und dem Historiker Pococke fufst, aber auch dem unzuverlässigen Leo Africanus manche Fabeln nacherzählt). Reiske, De principibus muhammedanis, qui aut ab eruditione aut ab amore litterarum et litteratorum claruerunt, Lips. 1747. Casiri, Bibliotheca Arabico-hispana, Madrid 1760. Buhle, Commentatio de studii graecarum litterarum inter Arabes initiis et rationibus, in comm. reg. soc. Gotting., t. XI, 1791, p. 216; proleg. edit. Arist. quam curavit Buhle, t. I, Biponti 1791, p. 315 sqq. Camus, Notices et extraits de manuscr. de la bibl. nat., t. VI, p. 392. De Sacy, Mém. sur l'origine de la littérature chez les Arabes, Par. 1805. Jos. v. Hammer in der Leipziger Litteraturzeitung, Jahrg. 1813, 1814, 1820, 1826, besonders Stück 161—163, worin eine kurze Geschichte der arab. Metaphysik zu finden ist. A. Tholuck, De vi, quam Graeca philosophia in theologiam tum Mohammedanorum, tum Judaeorum exercuerit, part. I, Hamb. 1835. F. Wüstenfeld, Die Akademien der Araber u. ihre Lehrer, Götting. 1837; Gesch. der arab. Aerzte, Götting. 1840. Aug. Schmölders, Documenta philosophiae Arabum, Bonn 1836, und Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes, Par. 1842 (wo besonders über die Motakallimûn oder philosophierenden Theologen und speziell über den Philosophen Algazel gehandelt wird). Flügel, De arabicis scriptorum graec. interpretibus, Meifsen 1841. J. G. Wenrich, De auctorum graecorum versionibus et commentariis syriacis, arabicis, armeniacis, persicisque, Lips. 1842.

Ravaisson, Mém. sur la philos. d'Aristote chez les Arabes, Par. 1844 (in Compt. rend. de l'acad. t. V). Ritter, Gesch. der Philos., VII, S. 633—760 u. VIII, S. 1—178; vgl. auch Ritters Abh. über unsere Kenntniss d. arab. Philos., Götting. 1844. Hauréau, Ph. sc. I, S. 362—390; Histoire de la phil. scol. II, 1, S. 15—53. Hammer-Purgstall, Gesch. der arab. Litteratur, Bd. I—VII, Wien 1850—1856. E. Renan, De philos. perip. apud Syros, Par. 1852, p. 51 sq. S. Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe, renfermant des extraits méthodiques de la source de vie de Salomon Ibn Gebirol, dit Avicebron etc., des notices sur les principaux philosophes arabes et leurs doctrines, et une esquisse historique de la philosophie chez les Juifs, Par. 1859; vgl. dessen Artikel: Arabes, Kendi, Farabi, Gazali, Ibn Badja, Ibn Roschd, Ibn Sina in dem Dictionnaire des sciences philos., Par. 1844—1852. W. Meister, D. Philosophenschule

Digitized by Google

zu Bagdad, Münch. 1876. Friedr. Dieterici, Die Philosophie der Araber im X. Jahrh. nach Chr. (nach den Schriften der lauteren Brüder). A. Allgem. Th. I. Einleitung u. Makrokosmus, Lpz. 1876, II. Mikrokosmus, Lpz. 1879, B. Specieller Th. (Quellenwerke): III. Die (mathematische) Propädeutik, Berl. 1865, IV. Die Logik u. Psychologie, Lpz. 1868, V. Die Naturanschauung u. Naturphilos., II. Ausg., Lpz. 1876, VI. Der Streit zwischen Mensch u. Thier (eine arab. Dichtung aus d. X. Jahrh. n. Chr.), Berl. 1858, 2. Ausg. 1875, VII. Die Anthropologie, Lpz. 1871, VIII. Die Lehre v. d. Weltseele, Lpz. 1873; ders., Aristotelism. u. Platonism. im X. Jahrh. n. Chr. bei den Arabern, Vortrag, in der Philologen-Vers. zu Innsbruck gehalten 1874, in: Verhandl. d. 29. Versamml. deutsch. Philologen u. Schulmänner, Lpz. 1875; ders., Der Darwinismus im zehnten u. neunzehnten Jahrh., Lpz. 1878 (in der ersten Abhandlung dieser Schr. wird gezeigt, dafs schon die Araber des 10. Jahrhunderts die Affen als Übergangsstufe zwischen Tier und Mensch betrachteten); ders., Die Abhandlungen der Ichwân es safà, zum ersten Mal aus arab. Handschriften herausgegeben, Lpz. 1883, 84, 86; ders., Die Wissensch. der Araber im X. Jahrh., Vorwort z. d. Abhandl. der Ichw. es s., Lpz. 1885. Dieterici schätzt die Abhandlungen der lauteren Brüder zu hoch, wenn er sie für die Philosophie oder die Wissenschaft der Araber im 10. Jahrh. ansieht.

Heinr. Steiner, Die Mutaziliten oder Freidenker im Islam als Vorläufer der islamischen Dogmatiker und Philosophen nebst kritischen Anm. zu Gazzalis Munkid, Lpz. 1865. W. Spitta, Zur Gesch. Abu'l-Hasan al-Ash'ari's, Lpz. 1876 (A. H. war einer der Hauptvertreter der Orthodoxie gegen die Mutaziliten). E. H. Palmer, Oriental mysticism, a treatise on the sufistic and unitarian theosophy of the Persians, compiled from native sources, Lond. 1867. Leop. Dukes, Philosophisches aus dem X. Jahrh., ein Beitrag zur Literaturgesch. der Mohamedaner und Juden, Nakel 1868. G. Dugat, Histoire des philosophes et des théologiens Musulmans (de 632 à 1258 de Jés. Chr.), Par. 1878. Vgl. auch I. Barthélemy Saint Hilaire, Mahomet et le Coran précédé d'une introduct. sur les devoirs mutuels de la philos. et de la relig., Par. 1865; A. v. Kremer, Gesch. der herrschenden Ideen des Islam, Lpz. 1868; Hermes Trismegistus an die menschl. Seele, arab. u. deutsch hrsg. von H. L. Fleischer, Lpz. 1870; P. F. Frankl, Ein mutazilitischer Kalâm aus dem X. Jahrh., als Beitrag zur Gesch. der muslimischen Religionsphilos., Wien 1872; Kitâb-al-Fihrist. Mit Anmerk. hrsg. von Gust. Flügel, nach dessen Tode besorgt von Jos. Rödiger und August Müller, 2 Voll., Lpz. 1871, 1872; Aug. Müller, Die griech. Philosophen in der arab. Ueberlieferung, Halle 1873, worin sich eine Übersetzung der auf die griechische Philosophie bezüglichen Artikel aus dem Fihrist des Mohammed ibn Ishâq findet nebst Anmerkungen, in welchen aus anderen arabischen Quellen die Angaben vervollständigt werden. Herm. Siebeck, aufser seiner Gesch. d. Psychol., s. Grundr. I, 9. Aufl., S. 15, noch Zur Psychologie der Scholastik: 4. Avicenna, 7. Alhacen, 8. Averroes, A. f. G. d. Phl., II, 1889, 22—28, 414—425, 517—525. Mor. Steinschneider, D. arab. Uebersetz. aus d. Griech., Beischriften z. Centralblatt f. Bibliothekswesen, Lpz. 1889, 1893, 1894. Ludw. Stein, Ueber das erste Auftreten der griechischen Philosophie unter den Arabern, A. f. G. d. Ph., 7, 1894, S. 350—361; ders., D. Continuität der griech. Philosophie in der Gedankenwelt der Araber, A. f. G. d. Ph., 11, 1898, S. 311—334. M. Worms, D. Lehre v. d. Anfangslosigkeit der Welt b. d. mittelalterlichen arabisch. Philosophen des Orients u. ihre Bekämpfung durch d. arabisch. Theologen (Metakallimûn), Diss., Erlang. 1900, auch in den Beiträgen zur Gesch. d. Philos. des Mittelalters, hrsg. von Cl. Baeumker u. Geo. v. Hertling, A. Biram, Kitâbu etc. Die atomistische Substanzenlehre a. d. Buch der Streitfragen zwisch. Basvensam u. Bagdamansam, Diss., Lpz. 1902. S. Horovitz, Über den Einflufs des Stoicismus auf die Entwicklung der Philosophie bei den Arabern, Ztschr. d. Deutsch. Morgenländ. Gesellsch., Bd. 57, 1903, S. 177—196.

Die philosophischen Abhandlungen des Ja'qub ben Ishâq al Kindi zum ersten Male herausgegeben von Albino Nagy, Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt., Texte u. Untersuch., hrsg. von Cl. Baeumker u. Geo. v. Hertling, Münst. 1897. Über Alkendi handeln: Abulfaragius in seiner Hist. dynast. IX., dann von den Neueren, namentlich Brucker, Hist. crit. philos. III, Lpz. 1743, S. 63—69. Casiri, Bibl. Arab. I, 352 ff. Wüstenfeld, Gesch. d. arab. Aerzte u. Naturforscher, Götting. 1840, S. 21 ff. Schmölders, Essai sur les écoles philos. chez les Arabes, S. 131 ff. Hauréau, Ph. sc. I, S. 363 ff., der dort auch einige Mitteilungen aus dem handschriftlich vorhandenen Tractatus De erroribus philosophorum (aus dem 13. Jahrh.) macht. G. Flügel, Al-Kindi, genannt der „Philosoph der Araber“, ein Vorbild seiner Zeit u. seines Volkes, Lpz. 1857 (in den Abh. für die Kunde des Morgenlandes, hrsg. von der Deutschen Morgenländ. Gesellsch., I. Bd. Nr. 2), wo (S. 20—35) auch die Titel der 265 von ihm

Digitized by Google

verfafsten Abhandlungen nach dem Fihrist aufgezählt werden. Munk im Dict. des sc. ph. s. v. Kendi u. Mélanges p. 339—341. O. Loth „Al Kindi als Astrolog“ in „Morgenländische Forschungen“, Festschrift, Lpz. 1875. Schreiner, Beiträge z. Gesch. der theol. Bewegung im Islam, Ztschr. d. D. Morgenl. Ges., Bd. 52. T. J. de Boer, Zu Kindi u. seiner Schule, A. f. G. d. Ph., 13, S. 153—178 (besonders mit Bez. auf die Ausgabe von Nagy).

Über Alfârâbi handeln u. a. Casiri, Bibl. Arab.-Hisp. I, p. 190. Wüstenfeld, Gesch. der arabisch. Aerzte u. Naturf., S. 53 ff. Schmölders, Docum. philos. Arab. p. 15 sq. Munk im Dict. s. v. Farabi u. Mélanges p. 341—352. Zwei seiner Schriften sind lateinisch Paris 1638 ediert worden, nämlich De scientiis und De intellectu et intellecto (die letzte Schrift auch schon bei den Werken des Avicenna Venet. 1495); Schmölders gibt dazu a. a. O. noch zwei andere: Abu Nasr. Alfarabii de rebus studio Aristotelicae philosophiae praemittendis commentatio (p. 17—25) und Abu Nasr Alfarabii fontes quaestionum (p. 43—56). Ziemlich zahlreich sind Anführungen des Alfarabius bei Albertus Magnus und anderen. Alfarabis philos. Abhandlungen aus Londoner u. s. w. Handschriften hrsg. von Fr. Dieterici, Leiden 1890. Aus dem Arabischen übersetzt von dems., Leiden 1892. A.s Abhandl. Der Musterstaat, n. Londoner u. s. w. Handschriften hrsg. von dems., Leiden 1895, übersetzt von dems., Leiden 1900. Die Staatsleitung, deutsche Bearbeitung mit einer Einleitung „Über das Wesen der arab. Philos.“ Aus d. Nachlasse Dietericis hrsg. von Paul Brönnle, Leiden 1903. J. Chauvin, Avicenne, Muséon, nouv. série, IV, 77—90. Farabis Traktat „Über d. Leitung“. Aus d. Arabischen übers. von Geo. Graf, Jahrb. f. Ph. u. sp. Th., XVI, 1902, S. 385—406. Die eingehendste Darstellung ist die Abh. von Moritz Steinschneider, Alfar., des arab. Philos. Leben u. Schriften nebst Anhängen: Joh. Philoponus bei den Arabern, Darst. der Philos. Platos, Leben u. Testament des Arist. v. Ptolemäus, in den Mémoires de l'acad. imp. des sciences de S. Pétersbourg, VII. série, tom. XIII, No. 4, auch separat, Petersb. u. Lpz. 1869.

Über die „lauteren Brüder“ handeln die oben zitierten Schriften von Frdr. Dieterici, s. auch den betreffenden Artikel von Aug. Müller in Ersch u. Grubers Encyklopädie, II. Sekt., Bd. 42, sowie Steinschneider in der Ztschr. d. D. Morgenl. G., Bd. 57, 1903.

Mehrere Schriften des Avicenna sind schon vor dem Ende des 12. Jahrhunderts ins Lateinische übersetzt worden, die Canones der Heilkunde durch Gerhard von Cremona, durch Dominicus Gundisalvi aber und den Juden Avendeath seine Kommentare zu den aristotelischen Schriften De anima, De coelo, De mundo, Auscultat. phys. und Metaphys., ferner seine Analyse des Organon (Jourdain, Rech. critiques p. 116 sqq.), Ediert wurde die Metaph. schon Venet. 1493, die Logik (teilweise), die Physik, De coelo et mundo, De anima und mehrere andere Schriften unter dem Titel: Avicennae peripatetici philosophi ac medicorum facile primi opera in lucem redacta Venet. 1495 u. ö., eine kurze Bearbeitung der Logik hat in französischer Übersetzung P. Vattiers, Paris 1658 herausgegeben; ein dem elementaren Unterricht bestimmtes Lehrgedicht, das die logischen Grundlehren enthält, hat Schmölders Docum. philos. Arab. p. 26—42 veröffentlicht. Avicennas Gedicht an die Seele hat v. Hammer-Purgstall übersetzt in der Wiener Ztschr. f. Kunst etc. 1837. Mehren, Les rapports de la philosophie d'Av. avec l'Islâm, Louvain 1883; L'oiseau, traité mystique d'A. rendu littéralement en Français et expliqué selon le commentaire persan de Sawedji, Muséon, VI, S. 383—393; ders., Traités mystiques d'A. Texte arabe avec l'explication en Français, Leyde 1889—1891. Forget, Le livre de théorèmes et des avertissements d'A., Leyde 1892. Von seiner Philosophie handelt Scharestâni in der Geschichte der religiösen und philosophischen Sekten, S. 348—429 des arab. Textes, II, S. 213—332 der deutschen Übersetzung von Haarbrücker; von seiner Logik handeln Prantl, Gesch. d. Log. II, 2. Aufl., S. 325—367, Sitzungsber. d. Münch. Akad., 1864, II, S. 58 ff. und B. Haneberg, Zur Erkenntnisslehre des Ibn Sina und Albertus Magnus, in den Abh. der philos.-philolog. Cl. d. bayer. Acad. der Wissensch. XI, 1, Münch. 1866, S. 189—267; von seiner Psychologie S. Landauer, in: Ztschr. der Deutsch. Morgenl. Gesellsch., Bd. 29, S. 335—418 (eine psychol. Schr. Avicennas mit deutscher Übers.). Carra de Vaux, Avicenne, Par. 1900. Martin Winter, Über Av.s Opus egregium de anima (Liber sextus naturalium). Grundlegender Teil. I.-D., Münch. 1903.

Von der Schrift des Algazel „Makâsid al falâsifa“ hat schon um die Mitte des 12. Jahrhunderts Dominicus Gundisalvi eine Übersetzung veranstaltet; ediert wurde dieselbe unter dem Titel Logica et philosophia Algazelis Arabis durch Peter Lichtenstein aus Cöln Venet. 1506. Al Gazzalis Makâsid al falâsifa, I. Theil, D. Logik,

Digitized by Google

Cap. I, II, hrsg. und mit Vorwort und Anmerkungen versehen, Leyden 1883. Die Confessio fidei orthodoxorum Algazeliana findet sich bei Pococke Spec. hist. Arab. p. 274 sqq., vgl. Brucker, Hist. crit. philos. V., p. 348 sq., 356 sq. Durch Jos. von Hammer-Purgstall ist die ethische Abhandlung O Kind! arabisch und deutsch Wien 1838 herausgegeben worden; in der Einleitung gibt v. Hammer ausführliche Nachrichten über das Leben des Algazel. Eine moralische Schrift, Die Wage der Handlungen, ist, von Rabbi Abraham ben Hasdai aus Barcelona ins Hebräische übersetzt, durch Goldenthal unter dem Titel Compendium doctrinae ethicae, Lpz. 1839, veröffentlicht worden. Aus einer Berliner Handschrift des von Algazel verfafsten Liber quadraginta placitorum circa principia religionis hat Tholuck in den oben angef. Abh. De vi etc. theologische Sätze mitgeteilt. Über das Werk „Die Wiederbelebung der Religionswissenschaften“ handelt Hitzig in der Ztschr. der Deutsch. Morgenl. Ges. VII, 1852, S. 172—186 und Gosche (s. unten). Der arabische Text dieses Buches (Ichjâ al-'ulûm) ist in Bulak gedruckt erschienen. Al-G., Ichjâ 'ulûm ed-dîn, 4 Teile, Cairo 1306. Aug. Schmölders, Artikel Alg. in Ersch u. Grubers Encycl.; Essai sur les écoles philos. chez les Arabes et notamment sur la doctrine d'Algazali, Par. 1842; vgl. dazu Derenburg Rec. in den Heidelb. Jahrb. 1845, S. 420—431. Munk im Dictionn. des sc. phil. s. v. Gazali und Mélanges p. 336—383. R. Gosche über Ghazzâlis Leben u. Werke, in: Abh. d. Berliner Acad. d. Wiss. 1858, phil.-hist. Cl., S. 239—311. Über die Logik handelt Prantl, II, S. 361—373. Carra de Vaux, Gazali, Par. 1902.

Über Avempace handelt Munk in seinen Mélanges de philos. juive et arabe, S. 386—410.

Des Abubacer Schrift: „Hajj Ibn Jokdhân“ wurde schon früh ins Hebräische übersetzt, arabisch von Ed. Pococke unter dem Titel: Philosophus autodidactus sive epistola, in qua ostenditur, quomodo ex inferiorum contemplatione ad superiorum notitiam mens ascendere possit, mit latein. Übersetzung hrsg. Oxford 1671, wieder abgedr. 1700, nach dieser Übersetzung durch Ashwell und durch den Quäker George Keith und nach dem arabischen Original durch Simon Ockley ins Englische, von anderen ins Holländische, von Joh. Georg Pritius (Frankf. 1726) und von J. G. Eichhorn (Der Naturmensch, Berlin 1783) ins Deutsche übersetzt. Vgl. über Abubacer Ritter, Gesch. d. Phil. VIII, S. 104—115; Munk, Mélanges p. 410—418.

Die Schriften des Averroës sind lateinisch zuerst 1472, dann sehr häufig, in Venedig allein über 50mal, meist mit den aristotelischen Werken, gedruckt worden. Für die beste Ausgabe gilt die in Venedig 1553 gedruckte. M. Jos. Müller, Philos. u. Theol. des Averroës, in Monumenta saecularia, hrsg. von der k. bayer. Acad. d. Wiss. zur Feier ihres 100jähr. Bestehens am 28. März 1859, Münch. 1859; Averroës, Philosophie u. Theologie. Aus dem Arab. übersetzt von Marc. Jos. Müller, Münch. 1875 (zwei religionsphilos. Abhandlungen des Av.: Harmonie d. Relig. u. Phil. u. eine Art philos. Dogmatik in deutscher Übers.); Averroës (Vater u. Sohn), Drei Abhandlungen über die Conjunction des separaten Intellects mit dem Menschen, aus dem Arab. übers. von Samuel Ibn Tibbon, deutsch von Isaac Hercz, Berl. 1869; Averroë, Il commento medio alla Poetica di Aristotele, per la prima volta pubblicato in Arabo e in Ebraico e recato in Italiano da F. Lasinio, P. I, II, testo Arabo, la versione Ebraica, Pisa 1873. Die Paraphrase der aristotelischen Poëtik in latein. Uebersetzung des Jac. Mantinus, hrsg. von Fr. Heidenhain, Lpz. 1889. Über Averroës handeln namentlich: E. Renan, Averroës et l'averroïsme, Par. 1852, 2. éd. Par. 1865, 3. éd. Par. 1869, und Munk, Dict. III, S. 157 ff. u. Mélanges, S. 418—458, über die Logik Prantl, Gesch. d. Log. II, 2. Aufl., S. 380—397. Lasinio, Studii sopra Averroe, Fir. 1874. Über die (dem Averroismus entstammte) Lehre von der zweifachen Wahrheit handelt Max Maywald, Diss., Jena 1868; über die Religionsphilos. des Averroës Merx in Philos. Monatsh., 1875, S. 145—165. A. F. Mehren, Études sur la philos. d'Averrhoës concernant son rapport avec celle d'Avicenne et Gazzâli, I, II, Muséon VII, S. 613—627; VIII, S. 1—20. P. Mandonnet, Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIme s. Étude critique et documents inédits, Freib. i. d. Schw. 1899. F. Picavet, L'averroïsme et les averroïstes du XIIIme s. d'après le „De unitate intellectus contra averroistas“ de St. Thomas d'Aquin, Rev. de l'hist. de rel., 1902, S. 56—69. Eine medizinische Schrift, Die Therapeutik des Averroës, ist unter dem Titel Colliget (Cullijât, Allgemeinheiten) lateinisch im 10. Bande der Werke des Aristoteles nebst dem Kommentar des Averroës Venet. 1532 u. ö. gedruckt worden. Eine astronomische Schrift, ein Abrifs des ptolemäischen Almagest, worin er sich streng an das System des Ptolemäus anschliefst, existiert noch in hebräischer Übersetzung handschriftlich auf der Nationalbibliothek zu Paris; übrigens urteilt er in anderen Schriften im Anschlufs an Ibn

Digitized by Google

Bâdsha und Ibn Tophail, die Rechnungen seien zwar richtig, aber der wirkliche Sachverhalt werde durch dieses System nicht dargestellt; die Annahme der Epicyklen und Exzentrizitäten sei ohne Wahrscheinlichkeit; er wünsche, dafs seine Worte, da er selbst schon zu alt sei, andere zur Forschung anregen möchten (Averr. in Arist. Metaph. XII, 8). In der Tat hat sein etwas jüngerer Zeitgenosse, der Astronom Abu Ishak al Bitrôshî (Alpetragius, um 1200), ein Schüler des Ibn Tophail, um die Epicyklen, Exzentrizitäten und die zwei einander entgegengesetzten Bewegungen der Sphären nicht annehmen zu dürfen, eine andere Theorie ausgesonnen, deren Grundgedanke ist, dafs nicht durch eine eigene Gegenbewegung, sondern den mit zunehmender Entfernung von der obersten bewegenden Sphäre verminderten Einflufs eben dieser Sphäre die langsamere Bewegung von Ost nach West zu erklären sei. Die Schrift des Alpetragius wurde von Michael Scotus 1217 ins Lateinische übersetzt; eine andere lateinische Übersetzung, durch eine hebräische vermittelt, erschien Venet. 1531. Vgl. Munk, Mél. d. 513—522.

Bei weitem berühmter aber, als in der Medizin und Astronomie, ist Averroës in der Philosophie, besonders durch seine Kommentare zu den Schriften des Aristoteles, geworden. Mehrere dieser Schriften hat er dreifach bearbeitet, nämlich 1. durch kurze Paraphrasen, worin er die Lehren des Aristoteles in streng systematischer Ordnung wiedergibt, die aristotelische Erörterung fremder Ansichten wegläfst, jedoch mitunter eigene Gedanken und Annahmen anderer arabischer Philosophen beifügt, 2. durch Kommentare von mäfsigem Umfang, die er selbst als Résumés bezeichnet und die man die mittleren Kommentare zu nennen pflegt, 3. durch (später verfafste) ausführliche Kommentare. Wir besitzen noch diese dreifache Bearbeitung bei den Analytica posteriora, der Physik, der Schrift De coelo, den Büchern De anima und der Metaphysik. (Von dem mittleren Kommentar zu De anima ist das arabische Original, mit hebräischen Buchstaben geschrieben, in der Pariser Bibliothek vorhanden.) Nur kürzere Kommentare und Paraphrasen existieren zu der Isagoge des Porphyr., den Kateg., De interpr., Anal. priora, Top., De soph. el., Rhetor., Poët., De gen. et corr., Meteorologica. Zu der Nikom. Ethik hat Averroës nur einen kürzeren Kommentar geschrieben. Nur Paraphrasen existieren von den Parva naturalia und von den vier Büchern De partibus animalium und den fünf Büchern De generatione animalium. Es existiert kein Kommentar des Ibn Roschd über die zehn Bücher Hist. animalium, auch nicht über die Politik, von welcher wenigstens in Spanien keine Exemplare vorhanden waren. Die griechischen Originale der aristotelischen Schriften kannte Ibn Roschd nicht; auch verstand er weder die griechische noch die syrische Sprache; wo die arabischen Übersetzungen unklar oder unrichtig waren, konnte er nur aus dem Zusammenhang der aristotelischen Lehre den richtigen Sinn zu erschliefsen versuchen.

Aufser den Kommentaren hat Ibn Roschd noch mehrere philosophische Abhandlungen verfafst, wovon die bedeutenderen sind: 1. Tehafot al Tehafot, d. h. destructio destructionis, eine Widerlegung der Algazelschen Widerlegung der Philosophen; hiervon existiert handschriftlich eine hebräische Übersetzung, nach welcher wiederum eine (sehr stümperhafte) lateinische Übersetzung angefertigt worden ist, die zu Venedig 1497 und 1527 und in dem Anhange zu mehreren alten lateinischen Ausgaben der Werke des Aristoteles mit den Kommentaren des Averroës gedruckt worden ist. 2. Untersuchungen über verschiedene Stellen des Organon, lateinisch unter dem Titel Quaesita in libros logicae Aristotelis, in den nämlichen lateinischen Ausgaben des Aristoteles abgedruckt, sowie eine „Epitome" des Organon, die vielleicht identisch ist mit der von Levi Gerson erwähnten Summula logicalis des Averroës. 3. Physikalische Abhandlungen (über Probleme der Physik des Aristoteles), lateinisch in eben jenen Ausgaben abgedr. 4. Zwei Abhandlungen über die Vereinigung des reinen (stofflosen) Intellekts mit dem Menschen oder des aktiven Intellekts mit dem passiven, lateinisch ebendaselbst unter den Titeln Epistola de connexione intellectus abstracti cum homine und De animae beatitudine. 5. Über den potentiellen und materiellen Intellekt, nur in hebräischer Übersetzung noch vorhanden. 6. Widerlegung der von Ibn Sina aufgestellten Einteilung der Wesen in die schlechthin zufälligen (sublunarischen), die an sich zufälligen, aber durch ein anderes (Gott) notwendigen, und das schlechthin notwendige Wesen (wogegen Averroës bemerkt, dafs das notwendige Produkt einer notwendigen Ursache überhaupt nicht zufällig genannt werden dürfe); der Traktat existiert hebräisch unter den Manuskripten der Pariser Bibliothek. 7. Über den Einklang der Religion mit der Philosophie, hebräisch ebendaselbst vorhanden. 8. Über den wahren Sinn der religiösen Dogmen oder Wege der Beweisführung für die religiösen Dogmen, verfafst 1179, hebräisch ebendaselbst, arabisch im Escurial. 9. De substantia orbis. Einige andere Abhandlungen sind verloren gegangen.

Digitized by Google

Als den Entstehungsgrund des Mohammedanismus bei den Arabern bezeichnet Sprenger in seinem Werke „Das Leben und die Lehre des Mohammed", I, Berlin 1861, S. 17, das Bedürfnis, zu einem offenbarungsgläubigen Monotheismus von universalistischem Charakter zu gelangen; dem Bedürfnis aber folge jedesmal mit Notwendigkeit der bis zur Erreichung des Zieles immer wieder erneute Versuch der Befriedigung. Dem kirchlichen Christentum gegenüber kann der Mohammedanismus als die späte, aber um so energischere Reaktion des seit dem Konzil von Nicäa mehr noch gewaltsam unterdrückten als geistig überwundenen Subordinatianismus betrachtet werden. Ein Edikt, wie das des Kaisers Theodosius vom Jahre 380, welches alle Akatholiken als „ausschweifende Wahnsinnige" mit zeitlichen und ewigen Strafen bedroht, konnte wohl den Katholizismus äufserlich befestigen, aber nicht innerlich kräftigen, mufste vielmehr einen dumpfen Gewohnheitsglauben begünstigen, der nur noch in Streitverhandlungen über dogmatische Subtilitäten eine gewisse Lebenskraft bewies, einem mächtigen Anprall von aufsen aber nicht widerstehen konnte.

Ebjonitische Christen hatten sich auch nach dem Siege des Katholizismus besonders in den Oasen der Nabathäischen Wüste erhalten. Sie teilten sich in mehrere Sekten, von denen die einen dem Judentum, die anderen dem orthodoxen Christentum näherstanden. Zur Zeit des Mohammed bestanden in Arabien zwei dieser Sekten, die Rakusier und Hanîfe (nach Sprenger I, S. 43ff.). Zu den ersteren gehörte (nach Sprengers Vermutung) Koss, der in Mekka die Einheit Gottes und die Auferstehung der Toten predigte und zu diesem Zwecke auch die Messe von Okâs besuchte, wo ihn Mohammed hörte. Die Hanîfe waren (nach Sprenger a. a. O.) Essäer, welche fast alle Kenntnis der Bibel verloren und manche fremden Einflüsse erfahren hatten, aber sich zum strengen Monotheismus bekannten. Ihr Religionsbuch hiefs „Rolle des Abraham". Zur Zeit des Mohammed lebten mehrere Glieder dieser Sekte in Mekka und Medina, und Mohammed selbst, der ursprünglich die Götter seines Volkes angebetet hat, ward ein Hanîf. Die Lehre der Hanîfe war der Islâm, d. h. die Unterwürfigkeit unter den Einen Gott; sie selbst waren Moslim, d. h. Unterwürfige. Doch sind die angeführten Vermutungen Sprengers nach anderen höchst unsicher. Von grofsem Belang war der Einflufs, den direkt das Judentum auf Mohammed übte (vgl. Abraham Geiger, Was hat Mohammed aus dem Judentum aufgenommen? Bonn 1833). Der Name Mohammed scheint ein Amtsname zu sein, den der Stifter der neuen Religion sich beilegte; nach einer alten Tradition hiefs er ursprünglich Kotham, später auch Abul Kâsim (Vater des Kâsim) nach seinem ältesten Sohne; er aber sagte von sich, er sei der Mohammed, d. h. der Gepriesene, der Messias, den die Thorah verkünde, im Evangelium aber sei sein Name Ahmad, d. h. der Paraklet (s. Sprenger I, S. 155ff.); Abraham habe ihn gerufen und der Sohn der Maria habe ihn vorausverkündet (ebend. S. 166).

In Mohammed selbst und in seinen Anhängern führte die Abstraktion des Einen unendlich Erhabenen, dem allein Verehrung gebühre, zu der Exaltation eines rasch auflodernden Fanatismus, der jeden Widerstand erbarmungslos vernichtete, aber die Fülle der konkreten Lebensmächte nicht in ihrer wesentlichen Bedeutung zu würdigen und zu pflegen wufste, die Immanenz des Göttlichen in der Endlichkeit verkannte, die Sinnlichkeit nicht bildend zu versittlichen, sondern nur teils zu despotisieren, teils in ungebrochener Leidenschaft freizulassen vermochte und für den Geist nur die selbstlose, blindgläubige und fatalistische Unterwerfung unter den Willen Allâhs und unter seine Offenbarung durch den Propheten übrigliefs. Durch eine der christlichen Friedensmoral entgegengesetzte, den Krieg zur Ehre Gottes fordernde Lehre und durch eine mittels dieser Lehre

Digitized by Google

religiös sanktionierte Praxis wurden anfangs höchst bedeutende Erfolge erzielt; aber bald trat die Stabilität, dann die Erschlaffung und Entartung ein.

Mag die Verbrennung der nach der Zerstörung durch Christen unter dem Bischof Theophilus im Jahre 392 noch gebliebenen oder ergänzten Bände der alexandrinischen Bibliothek durch Amr, den Feldherrn des Khalifen Omar, im Jahre 640 zugunsten der exklusiven Geltung des Korân (nach Abulfarag. Hist. dyn. p. 116) eine blofse Sage oder eine geschichtliche Tatsache sein, jedenfalls stand der Islâm gerade der in den Hauptschriften jener Sammlung vertretenen althellenischen Lebensanschauung am schroffsten entgegen. Der griechischen Götterwelt mufste er mehr noch als das Christentum feind sein. Unter den griechischen Philosophen bot Aristoteles, obschon der Geist seiner Lehre namentlich in der auf dem hellenischen Prinzip der Freiheit und des Mafses beruhenden Ethik ein wesentlich verschiedener ist, doch manche Berührungspunkte. Seine Lehre von der persönlichen Einheit Gottes machte seine Metaphysik den Mohammedanern in vollerem Mafse als den christlichen Kirchenvätern annehmbar; seine Physik gab Aufschlüsse auf einem von dem Korân kaum berührten Gebiete und mufste insbesondere als wissenschaftliche Basis der Arzneikunde willkommen sein; seine Logik konnte jeder Wissenschaft und vornehmlich jeder nach wissenschaftlicher Form strebenden Theologie als methodisches Werkzeug (Organon) dienen. Aufserdem war Aristoteles der Philosoph, der den wissensdurstigen Arabern besonders in seinen alexandrinischen Auslegern geboten wurde, so dafs sie gar keine Wahl unter verschiedenen Philosophen hatten. So fand allmählich der Aristotelismus Eingang, obschon der Korân jede freie Forschung über religiöse Lehren untersagt und den Zweifelnden mit der Hoffnung auf eine Lösung seiner Bedenken am jüngsten Tage abtröstet. Auch die Stoa ist nicht ohne Einflufs auf arabische Denker geblieben, wie sich dies bei der Ausbildung des älteren Islâm durch die Motakallimûn zeigt; namentlich war es der Denker An-Nazzâm (s. unten S. 244), der sich offenbar zu der Stoa nahestehenden Lehren bekennt. Von ihm berichtet schon Schahrastâni, dafs er zu den ersten gehört habe, die Vertrautheit mit der griechischen Philosophie zeigten. Vor allem ist es sein Materialismus, in dem die Annäherung an die Stoa deutlich ist. Der Geist ist nach ihm ein freier Körper, der den ganzen Körper durchdringt. Auch die Lehre vom *Λόγος σπερματικός* sowie die vom *τόνος* klingt an bei ihm (s. Horovitz a. a. O.). Doch blieb die fremde Philosophie mehr auf engere Kreise beschränkt.

Der Rationalismus der Mutaziliten (Mutazila = die sich trennende Partei), die besonders für den freien Willen und die sittliche Verantwortlichkeit des Menschen eintraten und so die absolute Vorherbestimmung verwarfen, indem sie die Prädestination zur blofsen Präscienz abschwächten, die Orthodoxie der Aschariten (von Al Aschari, 873—935, sich herleitend), welche im Gegensatz zu den Mutaziliten das Prädestinationsdogma streng aufrecht erhielten, sind Richtungen der theologischen Dogmatiker (Motakallimûn, d. h. solche, die sich unterreden, eine Rede, einen Kalâm, machen, hebr. Medabberim, d. h. Lehrer des Wortes, im Unterschied von den Lehrern des Fikh, d. h. des überlieferten Gesetzes). Die Aschariten, deren Kalâm allmählich die von den Theologen anerkannte Philosophie wurde, bekannten sich zu einer eigentümlichen Atomenlehre, indem sie die Atome als „unausgedehnte, punktuell gedachte Einheiten, aus denen die räumliche Körperwelt aufgebaut wird" (de Boer, S. 58), bestimmten. Bei den Mutaziliten spielte auch die Attributenlehre eine Rolle, indem der Begründer der Partei, Wasil ben Ata, die Vielheit der göttlichen Eigenschaften leugnete, um die volle Einheit Gottes zu ermöglichen. Dagegen nahm Abu-l-Hudail (gest. gegen 850) die Attribute als „Wesensbeschaffenheiten des Einen Gottes" an, aber

Digitized by Google

nicht als gesonderte, die Einheit Gottes aufhebende Eigenschaften. Die Motakallimûn sind die eigentlichen arabischen Scholastiker, da sie das Denken oder die Philosophie in den Dienst der Sätze des Korân stellten. Zuerst waren es freilich nur Dialektiker, welche das Dogma bildeten. Später mufste es begründet werden.

Die Bekanntschaft der mohammedanischen Araber mit den Schriften des Aristoteles wurde durch syrische Christen vermittelt. Schon vor der Zeit des Mohammed waren nestorianische Syrer als Ärzte unter den Arabern tätig. Mit nestorianischen Mönchen soll auch Mohammed Verkehr gehabt haben. Jedoch erst nach der Verbreitung der Herrschaft der Mohammedaner über Syrien und Persien und vornehmlich seit der Regierung der Abbâsiden (750 n. Chr.) kam fremde Wissenschaft unter ihnen auf, besonders Medizin und Philosophie; die letztere war schon in den letzten Zeiten des Neuplatonismus, namentlich durch David den Armenier (um 500 n. Chr., s. Grdr. I, 9. Aufl., S. 396, seine Proleg. zur Philos. und zu der Isagoge und sein Comm. zu den Kateg. in Brandis' Scholiensammlung zu Arist., seine Opera, Venet. 1823; über ihn C. F. Neumann, Par. 1829) und danach besonders durch die Syrer dort gepflegt worden. Christliche Syrer übersetzten griechische Autoren, namentlich medizinische und später philosophische, erst ins Syrische, dann aus dem Syrischen ins Arabische, oder sie benutzten vielleicht auch ältere syrische Übersetzungen, welche zum Teil auch heute noch vorhanden sind. Während der Herrschaft und im Auftrage des Almamûn (813—833 n. Chr.) sind zuerst aristotelische Schriften ins Arabische übersetzt worden, und zwar unter der Leitung des Johannes Ibn-al-Batrik (d. h. des Sohnes des Patriarchen, nach Renan l. c. p. 57 von Johannes Mesue, dem Arzte, wohl zu unterscheiden); diese Übersetzungen, zum Teil noch erhalten, gelten (nach Abulfaragius, Histor. dynast. ff. p. 153 u. ö.) für treu, aber unelegant. Namhafter ist Honaïn Ibn Ishak (Johannitius), ein Nestorianer, der unter Motawakkil blühte und 876 n. Chr. starb. Mit der syrischen, arabischen und griechischen Sprache vertraut, stand er zu Bagdad an der Spitze einer Schule von Interpreten, der auch sein Sohn Ishak ben Honaïn und sein Neffe Hobeisch-el-Asam angehörten. Nicht nur die Schriften des Aristoteles selbst, sondern auch mehrerer alter Aristoteliker (Alexander Aphrodisiensis, Themistius, auch neuplatonischer Interpreten, wie Porphyrius und Ammonius), ferner des Galenus usw. wurden ins Syrische und Arabische übersetzt. Auch von diesen Übersetzungen sind einige arabische noch vorhanden, von den syrischen wohl nur Fragmente. Des Christen Ibn-Abdallah Nâ'ima um 840 angefertigte arabische Übersetzung der sogenannten Theologie des Aristoteles ist von Fr. Dieterici, Lpz. 1882, herausgegeben, eine deutsche Übersetzung mit Anmerkungen von demselben, Lpz. 1883, erschienen. Des Honaïn, gest. 877, arabische Übersetzung der Kategorien wurde Lpz. 1846 durch Jul. Theodor Zenker herausgegeben.

Im 10. Jahrhundert wurden neue Übersetzungen angefertigt, und zwar durch christliche Syrer, von denen die bedeutendsten waren die Nestorianer Abu Bischr Mattâ (gest. zwischen 320 und 330 der Hedschra = 933—943 n. Chr.) und Jahja ben Adi, der Tagritenser, wie auch Isa ben Zar'â, nicht nur von den Schriften des Aristoteles, sondern auch von denen des Theophrast, des Alexander von Aphrodisias, des Themistius, Syrianus, Ammonius usw. (Vgl. den Artikel „Anûlûtîkâ [d. i. Analytica] bei Haji Khalfa, Lexicon bibliogr. ed. Flügel I, S. 436.) Die von diesen Männern ausgegangenen arabischen Übersetzungen haben sich weit verbreitet und grofsenteils bis heute erhalten; ihrer haben sich Alfârâbi, Avicenna, Averroës und die anderen arabischen Philosophen bedient. Auch die Republik, der Timaeus und die Leges des Platon sind ins Arabische übersetzt

Digitized by Google

worden. Averroës (in Spanien um 1150) hat die Rep. gekannt und paraphrasiert, wogegen ihm die Politik des Aristoteles gefehlt hat; das zu Paris handschriftlich vorhandene Werk „Sijâga", d. h. Politica, ist die unechte Schrift De regimine principum s. secretum secretorum; die aristotelische Politik ist nicht arabisch vorhanden. Auch Auszüge aus Neuplatonikern, besonders aus Proklus, sind ins Arabische übertragen worden. Namentlich infolge der Berührung mit den Arabern gingen die Syrer über die blofse Beschäftigung mit dem Organon hinaus; sie begannen in arabischer Sprache alle Teile der Philosophie in Anschlufs an Aristoteles zu kultivieren, worin ihnen später die Araber selbst nachfolgten, die aber bald ihre syrischen Lehrer übertrafen. Schüler von syrischen und christlichen Ärzten waren Alfârâbi und Avicenna. Die spätere syrische Philosophie trägt den Typus der arabischen; unter ihren Vertretern ist der bedeutendste der 1286 gestorbene, von jüdischen Eltern stammende Jacobit Gregorius Barhebraeus oder Abulfaragius, dessen Kompendium der peripatetischen Philosophie (Butyrum sapientiae) noch heute bei den Syrern in hohem Ansehen steht. (Ein Exemplar dieses Werkes findet sich zu Florenz in der Bibl. Laurent. 179 sq., s. Renan a. a. O. p. 66, wo Assemanis Irrtum, dafs dieser Kodex die Honaïnsche Übersetzung des Arist. ins Syrische enthalte, berichtigt wird.) Ein grofses biblisches Scholienwerk hat er verfafst, aus dem eine Reihe von Stücken allmählich veröffentlicht ist.

Wahrscheinlich ist einer der ersten Araber, die philosophische Schriften der Griechen schon gekannt und benutzt haben, Ibrahim ben Sajjar an-Nazzâm, der um 835 lebte. Wir wissen nicht viel und nicht durchaus Sicheres über seine Lehre, aus der vorzüglich die Sätze von der menschlichen Willensfreiheit und von der Beschränkung der göttlichen Allmacht durch die göttliche Allgerechtigkeit hervorzuheben sind, Sätze, die sich mit den Ansichten Alexanders von Aphrodisias nahe berühren, so dafs man annehmen kann, an-Nazzâm habe dessen Schriften, die zu seiner Zeit von Honaïn Ibn Ishak aus dem Griechischen übersetzt wurden, gekannt, womit nicht in Widerspruch steht, dafs er manches Stoische in seine Lehre aufgenommen hat, wie schon oben (S. 242) erwähnt ist.

Alkendi (Abu Jusuf Jacub Ibn Ishak Al Kindi, aus dem Stamme Kindah), geboren zu Basra am Persischen Meerbusen, mit dem Beinamen „Philosoph der Araber", den ihm der Verfasser des Fihrist beilegte, in Wahrheit der erste arabische Philosoph der Zeit nach, lebte in und nach der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts n. Chr. bis gegen 870. Er ist als Mathematiker, Astrolog, Arzt und Philosoph berühmt und hat viel neupythagoreische und neuplatonische Gedanken aufgenommen, wird aber trotzdem nicht mit Unrecht als der erste moslemische Aristoteliker bezeichnet, da er den Aristoteles nicht nur übersetzte oder übersetzen liefs, sondern auch Kommentare zu dessen logischen Schriften verfafste. Die Mathematik hielt er für die Grundlage aller, auch der philosophischen Forschung, jedoch auch auf die Naturwissenschaften legte er grofsen Wert und behandelte sie als einen wichtigen Teil der Philosophie, und weiterhin hat er über metaphysische Probleme geschrieben. In der Theologie war er Rationalist. Seine Astrologie gründete er auf die Annahme eines allgemeinen harmonischen Kausalzusammenhangs, wonach ein jedes Ding, wenn es vollständig gedacht werde, wie ein Spiegel das ganze Universum erkennen lasse.

Alfârâbi (Abu Nasr Mohammed ben Mohammed ben Tarkham aus Fârâb), geboren gegen das Ende des 9. Jahrhunderts, erhielt seine philosophische Bildung hauptsächlich zu Bagdad, wo er auch als Lehrer auftrat. Unter dem Einflufs der mystischen Sekte der Sûfi gebildet, von diesem Einflufs aber sich in gewissem

Digitized by Google

Betracht später emanzipierend, ging Alfârâbi nach Aleppo und Damascus, wo er 950 n. Chr. starb. In der Logik folgt Alfârâbi fast durchaus dem Aristoteles. Ob dieselbe für einen Teil der Philosophie zu halten sei oder nicht, hängt nach ihm von der weiteren oder engeren Fassung des Begriffs der Philosophie ab, und diese Frage gilt ihm daher als unnütz. Die Argumentation ist das Werkzeug (instrumentum), aus Bekanntem das Unbekannte zu ermitteln; ihrer bedient sich der utens logicus; die logica docens aber ist die Theorie, welche auf eben dieses Werkzeug, die Argumentation, geht, oder über dasselbe als über ihren Stoff, ihr Subject oder Substrat (subiectum) handelt. Doch geht die Logik auch auf die einzelnen Begriffe (incomplexa) als Elemente der Urteile und Argumentationen (nach Albert. M., De praedicabil. I, 2 sqq., vgl. Prantl, Gesch. der Log. II, 308 ff.). Das Universelle definiert Alfârâbi (nach Albertus, De praed. II, 5) als das unum de multis et in multis, woran sich unmittelbar die Folgerung schliefst, dafs dasselbe keine vom Individuellen gesonderte Existenz besitze (non habet esse separatum a multis). Bemerkenswert ist, dafs Alfârâbi sich nicht schlechthin zu dem Satze bekennt: singulare sentitur, universale intelligitur, sondern auch das Singulare, wiewohl es in seiner Materialität Objekt der sinnlichen Wahrnehmung ist, seiner Form nach im Intellekt sein läfst und anderseits das Universelle, obschon es als solches dem Intellekt angehört, auch in sensu sein läfst, sofern es mit dem Einzelnen verschmolzen existiert (nach Alb. An. post. I, 1, 3).

Aus der Metaphysik des Alfârâbi verdient besonders sein Beweis für das Dasein Gottes Erwähnung, woran sich Albertus Magnus und spätere Philosophen angeschlossen haben. Dieser Beweis ruht auf Plat. Tim. p. 28: *τῷ γενομένῳ φαμὲν ὑπ' αἰτίου τινὸς ἀνάγκην εἶναι γενέσθαι* und Arist. Metaph. XII, 7: *ἔστι τοίνυν τι καὶ ὃ κινεῖ* usw. Alfârâbi unterscheidet nämlich (Fontes quaestionum c. 3 ff., bei Schmölders, doc. phil. ar. p. 44) das, was eine mögliche (mumkin al-vudshûd) und das, was eine notwendige Existenz (vâdshib al-vudshûd) hat (wie Platon und Aristoteles das Veränderliche und das Ewige). Wenn das Mögliche wirklich existieren soll, so ist dazu eine Ursache erforderlich. Die Welt ist (c. 2) zusammengesetzt, also geworden oder verursacht. Die Reihe der Ursachen oder Wirkungen kann aber weder ins Unendliche zurückgehen noch auch kreisförmig in sich zurücklaufen; also mufs sie von einem notwendigen Gliede abhängen, welches das Urwesen (ens primum) ist. Dieses Urwesen hat notwendige Existenz; die Annahme, dafs es nicht existiere, würde einen Widerspruch in sich schliefsen. Es hat keine Ursache und bedarf zu seiner Existenz keiner aufser ihm liegenden Ursache; aber es ist Ursache für alles Existierende. Seine Ewigkeit involviert die Vollkommenheit. Es ist frei von allen Akzidentien. Es ist einfach und unveränderlich. Es ist als das absolut Gute zugleich absolutes Denken, absolutes Denkobjekt und absolutes denkendes Wesen (intelligentia, intelligibile, intelligens). Es hat Weisheit, Leben, Einsicht, Macht und Willen, Schönheit, Vortrefflichkeit, Glanz; es geniefst die höchste Glückseligkeit, ist das erste wollende Wesen und der erste Gegenstand des Wollens (Begehrens).

Alfârâbi setzt in die Erkenntnis dieses Wesens den Zweck der Philosophie und bestimmt die praktische Aufgabe dahin, soweit die menschliche Kraft es zulasse, sich zur Ähnlichkeit mit Gott zu erheben; er verwirft die von den Sûfis behauptete Annahme der Möglichkeit einer mystischen Vereinigung mit der Gottheit; er erklärt die Behauptung, dafs wir mit dem „separaten Intellekt" Ein Wesen werden können, für ein eitles Geschwätz (was ihm von Späteren, auch von Averroës, sehr verübelt worden ist). In seinen Lehren über das durch Gott Bedingte schliefst sich Alfârâbi (Fontes quaest. c. 6 ff.) an die Neuplatoniker an. Seine Grundanschauung ist die Emanation (Faidh). Aus dem Urwesen ist als

Digitized by Google

erste Kreatur der Intellekt hervorgegangen (der *Νοῦς* des Plotinus, welche Lehre freilich nur bei Plotin, nicht bei Alfârâbi, Konsequenz hat, da jener das Eine über alle Prädikate hinaushebt, Alfârâbi aber dem Urwesen bereits Intelligenz mit Aristoteles und mit der religiösen Dogmatik zuerkennt). Aus dieser Intelligenz ist als neue Emanation die Seele geflossen, in deren miteinander sich verschlingenden Vorstellungen die Körperlichkeit begründet liegt. Die Emanation schreitet von den höheren oder äufseren Sphären zu den niederen oder inneren fort. In den Körpern sind Materie und Form notwendig miteinander verbunden. Die irdischen Körper sind zusammengesetzt aus den vier Elementen. An die Materie sind die niederen Seelenkräfte gebunden, bis einschliefslich zum potentiellen Intellekt; dieser wird unter der Einwirkung (Einstrahlung) des aktiven göttlichen Intellekts zum aktuellen Intellekt (i. in actu oder in effectu) der als Resultat der Entwicklung erworbener Intellekt (i. acquisitus, nach des Alex. Aphr. L. von dem *νοῦς ἐπίκτητος*, s. Grundr. I, § 51) ist. Der aktuelle menschliche Intellekt ist von der Materie frei, eine einfache Substanz, die allein den Tod des Körpers überdauert und unzerstörbar beharrt. Das Übel ist eine notwendige Bedingung des Guten in der Endlichkeit. Alles steht unter Gottes Leitung und ist gut, da es von ihm geschaffen ist. Zwischen dem menschlichen Verstande und den Dingen, nach deren Erkenntnis er strebt, besteht (wie Alfârâbi, De intellecto et intellectu, p. 48 sqq. lehrt) eine Gleichheit der Form, die auf der gemeinsamen Gestaltung durch das nämliche Urwesen beruht und die Erkenntnis möglich macht.

Das freie Denken wurde vom strenggläubigen Mohammedanismus verfolgt, und deshalb bildete sich zu Basra der Geheimbund der „lauteren Brüder" oder „Brüder der Reinheit", Ichwân es safâ, von denen, wahrscheinlich in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts, das den Arabern damals zugängliche Wissen in einer Encyklopädie von 51 Abschnitten zusammengefafst wurde. In diesem Werke stehen freilich öfter praktische Gesichtspunkte den theoretischen voran. Die lauteren Brüder wollten Eklektiker sein und überall her, wo sie sich auch fände, die Weisheit nehmen. Nach ihnen zerfallen die sämtlichen Wissenschaften in vier gröfsere Abteilungen: 1. die Propädeutik und Logik, 2. die Physik mit der Anthropologie, 3. die Lehre von der Weltseele, 4. die Theologie, und zwar ist diese ganze Philosophie ein besonders mit neuplatonischen und neupythagoreischen Elementen vermischter Aristotelismus. Von grofsem Einflufs auf dieselbe ist noch die pseudo-aristotelische Theologie gewesen. Wie die Zahlen sich aus der Eins, welche zwar das Prinzip der Zahlen, aber selbst noch keine Zahl ist, zur Vielheit entwickeln, so gelangt auch das All zur Mannigfaltigkeit der Dinge aus der Einheit, kehrt aber zu dieser aus jener zurück. Die Kraft, welche das Bewegende dabei ist, ist die Weltseele, als die den ganzen Stoff in seiner Vielheit durchströmende und die Wiedervereinigung der einzelnen Teile zur Allseele vermittelnde. Wenn die Zahl dem Wesen der Dinge entspricht, so müssen die Urwesen den Grundzahlen, d. h. den ersten neun Zahlen, gleichen. Es mufs also neun Stufen in der ganzen Weltentwicklung geben. Das *ἕν* entspricht dem *ὄν* oder Gott, allah, welcher das Prinzip aller Dinge, aber selbst kein Ding ist. Dieses Erste entwickelt sich zur zweiten Potenz, dem *νοῦς*, arab. akl; in ihr sind die Formen aller Dinge rein enthalten. Die Drei entspricht der Urseele oder Allseele, *ψυχή*, arab. nafs. Das Vierte ist die Form des Stoffes, selbst noch nicht stofflich, *ἡ πρώτη ὕλη*, arab. al-hajjûlâ al ûlâ. Hierauf folgt die zweite Materie, *ἡ δευτέρα ὕλη*, arab. al-hajjûlâ al-thânija, welche Länge, Breite, Tiefe angenommen hat, aber noch nicht Schönheit in sich darstellt. Die Welt, welche

Digitized by Google

die Dinge nun in vollster Harmonie zeigt und die Kugelform hat, der *κόσμος*, arab. al alam, entspricht der Sechs. Unter der höheren, der Sphärenwelt, beginnt die veränderliche Welt, welche durch die Natur geschaffen wird. Diese letztere, *φύσις*, arab. at tâbica, ist eine Kraft der Allseele, durchdringt alle Körper unter dem Mondkreise und ist die siebente Stufe in dem System. Durch sie wirkt die Allseele auf die vier Elemente, *στοιχεῖα*, arab. arkân, welche die Welt des Entstehens und Vergehens bilden und die achte Stelle einnehmen. Der Neun endlich entsprechen die drei, Mineral, Pflanze und Tier, welche aus der Mischung der vier Elemente entstanden sind. Hiermit hat die Emanation ihr Ende erreicht. Bei der Rückströmung zu dem Einen gibt es dann von dem starren leblosen Stoffe aufwärts bis zu den lebenden Wesen und weiter von den vollkommneren bis zu den vollkommensten eine lange Reihe von Mittelstufen, und „die ganze Schöpfung ist eine in sich geschlossene harmonisch gegliederte Kette von Wesen, die nirgends unterbrochen ein vollständig wohlgefügtes All darstellt“ (Dieterici, D. Philos. d. Arab. I. Einleit. u. Macroc. S. 141). In den einzelnen Disziplinen herrscht Aristoteles bei weitem vor, doch sind auch solche behandelt, die Aristoteles nicht bearbeitet hat, z. B. die Mineralogie. Neben dem mit anderen Elementen versetzten Aristoteles hat Galen vielfach eingewirkt, besonders auf die Anthropologie. Die in der Theologie enthaltenen Abschnitte haben mehr Bedeutung für das Sûfitum als für die Philosophie. — Diese Abhandlungen der „lauteren Brüder“ haben bald auch in Spanien Eingang gefunden. Sie sollten Popularphilosophie sein und sind wenigstens nicht strenge Philosophie; sie haben bedeutend gewirkt, auch in späterer Zeit noch, trotzdem dafs sie mit den Schriften Avicennas zusammen feierlich in Bagdad 1250 verbrannt wurden.

Avicenna (Abu Ali Al Hosain Ibn Abdallah Ibn Sinâ) wurde geboren zu Kharmaithen in der Provinz Bokhara im Jahre 980 n. Chr. Früh entwickelt, studierte er Theologie, Philosophie und Medizin und schrieb schon in seiner Jugend eine wissenschaftliche Enzyklopädie. Er lehrte Medizin und Philosophie in Ispahan und schrieb beinahe über alle Gegenstände, die Aristoteles behandelt hatte. Mehr als hundert Bücher hat er verfafst. In seinem 58. Lebensjahre starb er zu Hamadân im Juli 1037, nachdem er ein bewegtes Leben geführt hatte und Leibarzt bei verschiedenen persischen Fürsten gewesen war. Sein medizinischer „Kanon“ diente jahrhundertelang als Grundlage des Unterrichts, und auch seine sonstigen Werke genossen, besonders bei den orientalischen Mohammedanern, das gröfste Ansehen, hatten aber auch bedeutenden Einflufs auf die christliche Scholastik, da sie bald in Übersetzungen verbreitet wurden, doch ist sein philosophisches Hauptwerk Kitâb aš-šitâ (Buch der Heilung) in keine andere Sprache vollständig übersetzt. Auch das Bekanntwerden der aristotelischen Schriften konnte seine Ansichten nicht sogleich verdrängen. In der Philosophie ging er von den Lehren des Alfârâbi aus, modifizierte diese aber in dem Sinne, dafs er manche neuplatonischen Sätze fallen liefs und der eigenen Lehre des Aristoteles sich annäherte. In der Logik ist besonders einflufsreich sein Satz geworden, den auch Averroës sich angeeignet hat und den Albertus Magnus öfters anführt (Alb., De praedicab. II, 3 und 6), intellectus in formis agit universalitatem, „das Denken betätigt die Allgemeinheit in der Denkform“. Das genus, wie auch die species, die differentia, das accidens und das proprium ist an sich weder allgemein noch singulär; indem aber der denkende Geist die einander ähnlichen Formen vergleicht, bildet er das genus logicum, von welchem die Definition gilt, dafs es von vielen spezifisch verschiedenen Objekten ausgesagt werde als Antwort

Digitized by Google

auf die Frage nach dem Was (der quidditas). Das genus naturale ist das, was zu jener Vergleichung geeignet ist. Fügt der Verstand zu dem Generellen und Spezifischen noch die individuellen Akzidentien hinzu, so wird hierdurch das Singulare (Avic. Log. ed. Venet. 1508 f. 12, bei Prantl, Gesch. der Log. II, 2. Aufl., S. 255f.). *Nur im bildlichen Sinne kann das Genus Materie und die spezifische Differenz Form genannt werden*; streng gültig ist diese (von Aristoteles öfters gebrauchte) Bezeichnung nicht. Avicenna unterscheidet verschiedene Modi des Seins der genera: sie sind *ante res*, *in rebus*, *post res*. Ante res sind sie im *Verstande Gottes*; denn alles, was ist, hat eine Beziehung auf Gott, wie das Kunstwerk auf seinen Künstler; es existiert in seiner Weisheit und seinem Willen, ehe es in die natürliche Vielheit des Daseins eintritt; in diesem Sinne und nur in diesem Sinne ist das Allgemeine vor dem Einzelnen. Mit seinen Akzidentien in der Materie verwirklicht, konstituiert es das natürliche Ding, die *res naturalis*, worin das allgemeine Wesen *immanent* ist. Das dritte ist die Auffassung durch *unsern Intellekt*: sofern dieser die Form *abstrahiert* und sie dann wiederum auf die vielen individuellen Objekte bezieht, denen sie nach ein und der nämlichen Definition zukommt, so liegt in dieser Beziehung (respectus) das Allgemeine (Avic. Log. f. 12, Metaph. V, 1 u. 2, f. 87, bei Prantl, S. 356). Unser Denken, welches auf die Dinge sich richtet, enthält doch Dispositionen, die ihm eigentümlich sind; indem die Dinge gedacht werden, kommt im Denken solches hinzu, was nicht aufserhalb desselben ist; so gehört die Allgemeinheit als solche, der Gattungsbegriff und die spezifische Differenz, das Subjekt und Prädikat und anderes Derartige nur dem Denken an. Nun kann unsere Betrachtung sich nicht blofs auf die Dinge richten, sondern auch auf die dem Denken eigentümlichen Dispositionen, und dies geschieht in der *Logik* (Metaph. I, 2; III, 10, bei Prantl, S. 327 f.). Eben hierauf bezieht sich der Unterschied der *intentio prima* und *secunda*. Die Richtung der Betrachtung auf die Dinge ist die intentio prima; die intentio secunda aber richtet sich auf die unserem Denken der Dinge eigentümlichen Dispositionen. Indem das Universelle als solches nicht den Dingen, sondern dem Denken angehört, fällt es der secunda intentio zu.

Als das *Prinzip der Vielheit der Individuen* gilt dem Avicenna die *Materie*, die er nicht mit Alfârâbi für eine Emanation der Seele, sondern mit Aristoteles für ewig und unerschaffen hält; in ihr ist alle Potentialität begründet, wie die Aktualität in Gott. Von dem unveränderlichen Gott kann nichts Veränderliches unmittelbar ausgehen. Sein erstes und allein unmittelbares Produkt ist die intelligentia prima (der *νοῦς* des Plotin, wie bei Alfârâbi und den „lauteren Brüdern"); von da reicht durch die verschiedenen Himmelssphären hindurch die Kette der Ausflüsse bis auf unsere Erde herab. Aber der Hervorgang des Niederen aus dem Höheren ist nicht als ein einmaliger und zeitlicher, sondern als ein ewiger zu denken; Ursache und Wirkung sind dabei einander gleichzeitig. Die Ursache, die den Dingen das Dasein gegeben hat, mufs sie fortwährend im Dasein erhalten; man irrt, wenn man sich vorstellt, einmal ins Dasein gebracht, beharrten die Dinge nunmehr durch sich selbst. Unbeschadet ihrer Abhängigkeit von Gott ist die Welt von Ewigkeit her. Zeit und Bewegung war immer (Avic. Metaph. IV, 2 u. ö., vgl. den Bericht in dem Tractatus de error. philosophorum bei Hauréau, ph. sc. I, S. 368). Avicenna unterscheidet eine zweifache Entwicklung unseres potentiellen Verstandes zur Aktualität, die eine, gewöhnliche, durch Unterricht, die andere, seltene, durch unmittelbare göttliche Erleuchtung. Nach einer durch Averroës überlieferten Angabe soll Avicenna in seiner nicht auf uns gekommenen Philosophia orientalis, von seinen aristotelischen Grundanschauungen abweichend,

Digitized by Google

Gott als himmlischen Körper gedacht haben. — In der Psychologie ist bei Avicenna eine entschiedene Richtung nach dem Empirismus hin zu erkennen, wie er auch eine medizinische Psychologie von einer philosophischen streng unterschied. Sogar bei der Lehre der Trennbarkeit der Seele vom Leibe weist er auf erfahrungsmäfsige Tatsachen hin. Gerade der Einflufs der psychologischen Ansichten Avicennas war für die nächsten Jahrhunderte bedeutend.

Für die Psychologie ist auch zu beachten Alhazen (Ibn-al-Haitan, gest. 1098), der auf den Gebieten der Astronomie und Physik einen Namen hat. Seine Abhandlung über das Licht, in der er das Sehen betreffende Fragen wenigstens genauer formuliert, ist von Witelo aus dem Arabischen ins Lateinische gegen 1270 übersetzt, neuerdings auch ins Deutsche übertragen von J. Baumann, Ztschr. der deutsch-morgenl. Gesellsch., Bd. 36.

Algazel (Abu Hâmid Mohammed Ibn Mohammed Ibn Achmed Al-Ghazzâli), geb. 1059 zu Tûs in Khorasan, Lehrer zu Bagdad, später in Syrien als Sûfi lebend, gest. zu al-Tâbarân 1111, war in der Philosophie Skeptiker; um in der Theologie einer um so strengeren Gläubigkeit zu huldigen; nur als Vorbereitung zur Theologie hat die Philosophie ihre Berechtigung. Dieser Umschlag ist eine Reaktion des exklusiv religiösen Prinzips des Mohammedanismus gegen die philosophische Betrachtung, die trotz aller Akkommodation es doch nicht zur wirklichen Orthodoxie gebracht hatte, und besonders gegen den Aristotelismus; mit der neuplatonischen Mystik dagegen hat der Sûfismus des Algazel eine wesentliche Verwandtschaft. Algazel trägt in seiner Schrift: Makâssid al falâsifa (die Zielpunkte der Philosophen) die philosophischen Lehren vor, im wesentlichen nach Alfârâbi und besonders Avicenna, um sie dann in der zugehörigen Schrift: Tahâfut al-falâsifa (Bekämpfung der Philosophen, Destructio philosophorum) einer destruktiven Kritik zu unterwerfen und in den „Fundamentalsätzen des Glaubens" seine positiven Ansichten darzulegen. Averroës schrieb zur Entgegnung seine Destructio destructionis philosophorum und tadelt in dieser u. a., dafs Algazel die Scheidung zwischen den Wissenden und der Menge aufgegeben und spekulative Fragen in allgemein verständlicher Form behandelt habe. Algazel liefs es sich besonders angelegen sein, da die Menschen seiner Meinung nach zu seiner Zeit zu zuversichtlich lebten, Furcht vor den Strafgerichten Gottes zu erwecken. Von den religiösen Dogmen verteidigt er gegen die Philosophen insbesondere die zeitliche Schöpfung der Welt aus Nichts, die Realität der göttlichen Attribute und die Auferstehung des Leibes wie auch die Wundermacht Gottes im Gegensatz zu dem vermeintlichen Kausalgesetz. Im Mittelalter wurde seine im Makâssid gegebene Darstellung der Logik, Metaphysik und Physik viel gelesen.

Der Erfolg des Skeptizismus des Algazel war im Orient der Triumph einer unphilosophischen Orthodoxie; nach ihm sind dort keine namhaften Philosophen mehr aufgekommen. Dagegen blühte die arabische Philosophie in Spanien auf, welches bei religiöser Toleranz ein aufserordentlich günstiger Boden für die Entwicklung der Wissenschaften und Künste war, und so kultivierten daselbst nacheinander mehrere Denker die philosophischen Doktrinen.

Avempace (Abu Bekr Mohammed ben Jahjah Ibn Bâdsha), geboren zu Saragossa gegen das Ende des 11. Jahrhunderts, ist als Mediziner, Mathematiker, Astronom und Philosoph berühmt. Um 1118 schrieb er zu Sevilla logische Abhandlungen. Später lebte er zu Granada, dann auch in Afrika. Er starb in nicht hohem Alter 1138 n. Chr., ohne umfassende Werke vollendet zu haben; doch schrieb er kleinere (gröfstenteils verlorene) Abhandlungen (vgl. ein Verzeichnis

Digitized by Google

seiner Werke nach Ibn-Abi 'Ussaibija bei Gayangos, History of the Mohammedan dynasties in Spain I, Appendix p. XIII), von denen Munk, Mélanges S. 386, folgende ihrem Titel nach anführt: Logische Traktate (die nach Casiri, Biblioth. arabico-hisp. Escurialensis I, p. 179, sich noch in jener Bibliothek befinden), eine Schrift über die Seele, andere über die „Leitung des Einsamen" (Tadbîr al-muta vachchid), ferner über die Verbindung des Intellekts mit dem Menschen und Abschiedsbrief; dazu kommen Kommentare über die Physik, Meteorologie und andere naturwissenschaftliche Abhandlungen des Aristoteles. Den Hauptinhalt der Schrift „Leitung des Einsamen" teilt Munk nach einem jüdischen Philosophen des 14. Jahrhunderts, Moses von Narbonne, Mél. p. 349—409, mit. Dieselbe behandelt die Stufen der Erhebung der Seele von dem instinktiven Verfahren aus, welches sie mit den Tieren teilt, durch fortschreitende Befreiung von der Materialität und Potentialität bis zu dem intellectus acquisitus, der eine Emanation des aktiven Intellekts oder der Gottheit ist. Den intellectus materialis scheint Avempace (nach Averroës, De anima fol. 168 A) mit der virtus imaginativa identifiziert zu haben. Auf der obersten Stufe der Erkenntnis (im Selbstbewufstsein) ist das Denken mit seinem Objekt identisch.

Abubacer (Abu Bekr Mohammed ben Abd al Malic Ibn Tophail al Keisi), geboren um 1100 zu Wadi-Asch (Guadix) in Andalusien, gest. in Marocco 1185, berühmt als Arzt, Mathematiker, Philosoph und Dichter, verfolgte weiter die von Ibn Bâdsha eingeschlagene Bahn der Spekulation. Sein Hauptwerk, das auf uns gekommen ist, ist betitelt: Hajj Ibn Jokdhân, d. h. der Lebende, der Sohn des Wachenden, und ist ein philosophischer Roman. Der Grundgedanke ist der gleiche, wie ihn Ibn Bâdshas „Leitung des Einsamen", nämlich die Darlegung der stufenweisen, rein natürlichen Entwicklung der Fähigkeiten des Menschen bis zur Erkenntnis der Natur und Gottes, und bis zur Gemeinschaft seines Intellekts mit dem göttlichen. Aber Ibn Tophail geht beträchtlich weiter, als sein Vorgänger, in der Verselbständigung des Menschen gegenüber den Institutionen und Meinungen der menschlichen Gesellschaft; er läfst den Einzelnen sich aus sich selbst entwickeln, indem er die Selbständigkeit des Denkens und Wollens, zu welcher ihm selbst die bisherige Gesamtgeschichte verholfen hatte, von dieser Bedingung ablöst und so in seinem Naturmenschen als aufsergeschichtliches Ideal setzt (wie im 18. Jahrhundert Rousseau). Wenn in der Ekstase sich der Mensch mit Gott vereinigt hat, dann schwindet die Vielfältigkeit der Dinge, die nur für die Sinne existiert, und das Universum ist Eines, Gott. Die Vereinigung mit Gott bringt Seligkeit, die Entfernung von ihm Qual. Die positive Religion mit ihrem auf Lohn und Strafe gestellten Gesetz gilt Ibn Tophail nur als die notwendige Zucht der Menge; die religiösen Vorstellungen sind ihm bildliche Hüllen der Wahrheit, deren gedankenmäfsige Erfassung der Philosoph sich stufenweise annähert.

Averroës (Abul Walid Mohammed Ibn Achmed Ibn Mohammed Ibn Roschd), geboren 1126 zu Cordova, wo sein Grofsvater und Vater hohe richterliche Ämter bekleideten, studierte zuerst die positive Theologie und Jurisprudenz, dann die Medizin, Mathematik und Philosophie. Er erhielt später das Richteramt zu Sevilla, dann zu Cordova. Wie er selbst, so hat auch einer seiner Söhne (Abu Mohammed Abd-Allah) philosophische Abhandlungen verfafst. Averroës war ein jüngerer Zeitgenosse und Freund des Ibn Tophail, der ihn dem Chalifen Abu Jacub Jusuf bald nach dessen Thronbesteigung (1163) vorstellte und statt seiner selbst zu der Arbeit empfahl, eine Analyse der aristotelischen Werke zu liefern. Ibn Roschd gewann die Gunst dieses mit den philosophischen Problemen wohl

Digitized by Google

vertrauten Fürsten, dessen Leibarzt er später (1182) ward. Eine Zeitlang stand er auch bei dessen Sohne Jacub Al-Manssûr, der 1184 seinem Vater in der Regierung folgte, in hoher Gunst und ward noch 1195 von ihm geehrt; bald hernach aber wurde er angeklagt, die Philosophie und die Wissenschaft des Altertums zum Nachteil der mohammedanischen Religion zu kultivieren, und durch Almansur seiner Würden beraubt und nach Elisana (Lucena) bei Cordova verwiesen, später in Marocco geduldet. Gegen das Studium der griechischen Philosophie ergingen strenge Verbote; Gott habe das höllische Feuer für die bestimmt, hiefs es in dem Edikte Al-Manssûr's, welche lehrten, die Wahrheit könne durch die Vernunft allein gefunden werden. Die aufgefundenen Schriften über Logik und Metaphysik wurden den Flammen überliefert. Averroës starb 1198 in seinem 73. Lebensjahre. Bald hernach nahm die Herrschaft der Mauren in Spanien ein Ende. Die arabische Philosophie erlosch; die humane Bildung erlag der exklusiven Herrschaft des Korân und der Dogmatik.

Averroës zollt dem Aristoteles die unbedingteste Verehrung, weitaus mehr, als Avicenna getan hatte; er betrachtet ihn, wie Religionsstifter betrachtet zu werden pflegen, als den Menschen, den Gott unter allen den höchsten Gipfel der Vollkommenheit habe erreichen lassen. Aristoteles ist ihm der Begründer und Vollender der wissenschaftlichen Erkenntnis. De anim. l. III: Aristoteles est regula et exemplar, quod natura invenit ad demonstrandum ultimam perfectionem humanam. Aristotelis doctrina est summa veritas, quoniam eius intellectus fuit finis humani intellectus. Quare bene dicitur, quod fuit creatus et datus nobis divina providentia, ut sciremus, quicquid potest sciri. In der Logik schliefst sich Averroës überall nur erläuternd an Aristoteles an. Der Satz des Avicenna: intellectus in formis agit universalitatem, ist auch der seinige (Averr., De an. I, 8; cf. Alb. M., De praedicab. II, c. 6). Die Wissenschaft geht nicht auf allgemeine Dinge, sondern auf die Individuen nach der Seite ihrer Allgemeinheit, die der Verstand durch Abstraktion ihrer gemeinsamen Natur erkennt (Destr. destr. fol. 17: scientia autem non est scientia rei universalis, sed est scientia particularium modo universali, quem facit intellectus in particularibus, quum abstrahit ab iis naturam unam communem, quae divisa est in materiis). In der Materie liegen keimartig die Formen, die durch Einwirkung der höheren Formen und zuhöchst der Gottheit entwickelt werden, so dafs die Form in ihrer selbständigen Bedeutung in Gefahr ist, verloren zu gehen und nur wesentliche Eigentümlichkeit der Materie zu werden; hiermit findet eine starke Annäherung an den Naturalismus statt. Es findet nur ein Übergehen von der Möglichkeit zur Wirklichkeit statt, und alles Mögliche wird einmal wirklich, ja ist es eigentlich schon. Die Überzeugung von der Existenz Gottes soll sich nicht nur auf Autorität gründen, sondern auf rationelle Demonstrationen. Die kosmologische Beweisart, deren Averroës verschiedene Formen kennt, führt nicht zum Ziele, dagegen soll die physico-theologische zwingender sein. Bemerkt sei, dafs die Ausdrücke natura naturans und natura naturata, die sich im 13. Jahrhundert einbürgerten und bei Spinoza noch vorkommen, durch die lateinischen Übersetzungen des Averroës wenigstens vorbereitet sind (s. Siebeck, Über die Entstehung der Termini natura naturans und natura naturata; Arch. f. Gesch. d. Ph., 3, 1890, S. 370–378).

In der Psychologie ist am bemerkenswertesten die Erklärung, die Averroës von der aristotelischen Lehre vom νοῦς gibt. Thomas von Aquino, der sie bekämpft, bezeichnet sie mit den Worten: intellectum substantiam esse omnino ab anima separatam, esseque unum in omnibus hominibus; nec Deum facere posse

Digitized by Google

quod sint plures intellectus; doch habe Averroës hinzugefügt: per rationem concludo de necessitate, quod intellectus est unus numero, firmiter tamen teneo oppositum per fidem. In dem Kommentar zum zwölften Buche der Metaphysik vergleicht Averroës das Verhältnis der tätigen Vernunft zum Menschen mit dem der Sonne zum Gesicht: wie die Sonne durch ihr Licht das Sehen bewirkt, so bewirke die tätige Vernunft das Erkennen; hierdurch werde im Menschen die Vernunftfähigkeit zur wirklichen Vernunft, die mit jener tätigen Vernunft Eins sei. Averroës will zwischen zwei Ansichten vermitteln, von denen er die eine dem Alexander von Aphrodisias, die andere dem Themistius und den anderen Kommentatoren zuschreibt. Alexander nämlich habe den potentiellen Verstand (der nach der Auffassung des Alexander, freilich nicht nach der des Averroës, mit dem passiven, *νοῦς παθητικός,* identisch ist) für eine blofs gewordene und vergängliche, mit dem animalischen Vermögen verbundene Disposition gehalten, die schlechthin formlos sei, um alle Formen rein aufnehmen zu können; diese Disposition sei in uns, der *νοῦς ποιητικὸς* aber, der sie zur Entfaltung bringe oder zum *νοῦς ἐπίκτητος* werden lasse, aufser uns, nämlich als die Gottheit; nach unserem Tode existiere unser individueller *νοῦς* nicht mehr. Themistius dagegen und andere Kommentatoren haben den potentiellen Verstand nicht für eine blofse, an die niederen Seelenkräfte geknüpfte Disposition gehalten, sondern denselben dem nämlichen Substrat inhärieren lassen, welchem auch der aktive Verstand angehöre und welches neben den animalischen, an den Stoff gebundenen Seelenkräften ohne Vermischung mit denselben in uns sei und dessen Aktualität der aktive Intellekt einer jeden einzelnen Seele sei, so dafs diesem unserem individuellen *νοῦς* Unsterblichkeit zukomme. Averroës dagegen hält den potentiellen oder „hylischen" Verstand (*νοῦς παθητικός*) allerdings für mehr als eine blofse vergängliche Disposition und nimmt (mit Themistius und den meisten anderen Kommentatoren aufser Alexander) an, dafs die nämliche Substanz Beides sei, potentieller oder hylischer und aktiver Intellekt (nämlich jenes, sofern sie die Formen aufnehme, dieses, sofern sie die Formen bilde); aber er hält nicht dafür, dafs die nämliche Substanz an sich und in individueller Existenz Beides sei, sondern er nimmt (mit Alexander) an, es gäbe überhaupt nur Einen aktiven Intellekt, und der Mensch habe an sich nur jene Disposition, von dem aktiven Intellekt affiziert werden zu können, aber bei der Berührung des aktiven Intellekts mit dieser Disposition entstehe in uns der potentielle oder materielle Intellekt, indem der Eine aktive Intellekt sich bei dem Eingehen in die Vielheit der Seelen in diesen partikularisiere, wie das Licht an den Körpern. Der potentielle Intellekt ist (nach Munks Übersetzung) „une chose composée de la disposition qui existe en nous et d'un intellect qui se joint à cette disposition, et qui, en tant qu'il y est joint, est un intellect, prédisposé (en puissance) et non pas un intellect en acte en tant qu'il n'est plus joint à la disposition" (aus dem Commentaire moyen sur le traité de l'Ame, bei Munk, Mél. S. 447). Die blofse Disposition ist der *νοῦς παθητικός,* der als vergänglich von Averroës mit dem „hylischen Intellekt", den er gleich dem aktiven für unvergänglich erklärt, nicht identifiziert werden kann; Averroës sagt: intellectus materialis non est passivus, sed immistus. Der aktive Intellekt wirkt auf den potentiellen zunächst so ein, dafs er denselben zum aktuellen und erworbenen Verstand fortbildet, demnächst aber auf diesen so, dafs er ihn in sich absorbiert und dafs demgemäfs nach dem Tode unser *νοῦς* zwar fortexistiert, aber nicht als eine individuelle Substanz, sondern als ein Moment des dem Menschengeschlecht gemeinsamen universellen Verstandes. Diesen universellen Verstand aber fafst Averroës (im Anschlufs an die älteren arabischen Kommentatoren und in gewissem Betracht mittelbar an

Digitized by Google

die Neuplatoniker) als einen Ausflufs der Gottheit auf, und zwar als emaniert aus dem Beweger des untersten der himmlischen Kreise, also der Mondsphäre. Diese Ansicht hat Averroës besonders in seinen Kommentaren zu De anima entwickelt. Die psychologische Ansicht des Averroës steht hiernach in der Begriffsbestimmung des materiellen Intellektes der des Themistius, in der Begriffsbestimmung des aktiven Intellektes der des Alexander näher und kommt mit der letzteren in der Konsequenz überein, dafs die individuelle Existenz unseres *νοῦς* auf die Zeit bis zu unserem Tode hin beschränkt ist und nur dem Einen *νοῦς* die Ewigkeit zukommt, weshalb später die Lehre der Alexandristen und die der Averroisten beide von der katholischen Kirche verworfen wurden (vgl. Grdr. I, § 49 u. 51; III, § 3).

Averroës will keineswegs der Religion und am wenigsten dem Mohammedanismus, der ihm als die vollkommenste unter allen gilt, feindlich entgegentreten. Er fordert auch von dem Philosophen den dankbaren Anschlufs an die Religion seines Volkes, in der er erzogen sei, obschon nur im Sinne der schicklichen Akkommodation, die freilich den Vertretern des religiösen Prinzips nicht genügen konnte. Die Religion enthält ihm die philosophische Wahrheit unter der Hülle der bildlichen Vorstellung; durch allegorische Deutung geschieht der Fortgang zur reineren Erkenntnis, während die Masse an den Wortsinn sich hält. In dem Glauben sind zwei Teile zu unterscheiden, ein sofort deutlicher und ein der Auslegung bedürftiger; der erstere enthält die Pflichten für die ganze Gemeine, letzterer gilt nur für die Gelehrten. Die ungelehrten Leute müssen die Vorschriften nach dem Wortlaut ausführen und dürfen nicht durch die verschiedenen Interpretationen der Gelehrten gestört werden. Die volle Wahrheit ist erst in der Philosophie zu finden. Aber nur wenige können das höchste Ziel, die philosophische Wahrheit, erreichen, und für die anderen ist die Offenbarung notwendig. Theologisch mufs so manches beibehalten werden, was philosophisch nicht gilt, und auch philosophische Wahrheiten gibt es, die theologisch nicht anzunehmen sind. So zeigte sich schon bei Averroës die Lehre von der doppelten Wahrheit, der theologischen und der philosophischen, die dann auch von christlichen Gelehrten angenommen wurde. Die höchste Stufe der Einsicht ist das philosophische Wissen; in der Vertiefung der Erkenntnis liegt die dem Philosophen eigentümliche Religion; denn man kann Gott keinen würdigeren Kultus darbringen als den der Erkenntnis seiner Werke, wodurch wir zur Erkenntnis seiner selbst nach der Fülle seines Wesens gelangen (Averroës im grofsen Kommentar zur Metaph., bei Munk, Mélanges S. 455 ff.).

Die Lehren der arabischen Philosophen fanden bald Anhänger auf christlichem Boden, und besonders scheinen die Universität Paris und der Franziskanerorden Empfänglichkeit dafür gezeigt zu haben. Die Schriften des Averroës wurden schon von Anfang des 13. Jahrhunderts im Abendland bekannt, zunächst die Kommentare zu De coelo und De anima in den Übersetzungen des Michael Scotus; um 1250 waren sie mit Ausnahme des Kommentars zum Organon und der Destructio destructionis sämtlich in Übersetzungen vorhanden und übten eine aufserordentlich weit- und tiefgehende Wirkung aus, wie schon aus der mannigfaltigsten Polemik gegen sie hervorgeht, Hauptsächlich gegen die arabische Philosophie richtete sich die in den Jahren 1240, 1270, 1276 zu Paris ausgesprochene Verdammung einer Anzahl Dogmen. Solche Sätze sind: Quod intellectus hominum est unus et idem numero. Quod mundus est aeternus. Quod deus non cognoscit singularia. Quod anima, quae est forma hominis, secundum quod homo corrumpitur corrupto corpore. Quod liberum arbitrium est potentia passiva, non activa, et quod necessitate movetur ab appetibili. Quod voluntas hominis ex necessitate vult et eligit.

Digitized by Google

§ 29. Die Philosophie der Juden im Mittelalter ist teils die Kabbâla, teils die umgeformte platonisch-aristotelische Lehre. Die Kabbâla oder emanatistische Geheimlehre ist niedergelegt in den Büchern Jezîrah (Schöpfung) und Sohar (Glanz). Jenes galt schon im 10. Jahrhundert n. Chr. als ein uraltes Buch, ist aber vielleicht erst nach der Mitte des 9. Jahrhunderts verfafst worden. Die im Sohar dargestellte Lehre ist seit dem Anfange des 13. Jahrhunderts im Anschlufs an ältere Anschauungen durch Isaac den Blinden und seine Schüler Esra und Asriel und andere Anti-Maimunisten ausgebildet und um 1300 durch einen spanischen Juden, höchst wahrscheinlich durch Moseh ben Schem Tob de Leon, niedergeschrieben worden; später sind Zusätze und Kommentare hinzugekommen. Die Sage führt das Buch Jezîrah bald auf den Stammvater Abraham, bald auf den Rabbi Akiba (der infolge seiner Beteiligung an dem Aufstande des Barcochba um 135 n. Chr., den er für den Messias erklärt hatte, und seiner Überschreitung des nach der Unterdrückung desselben ergangenen Lehrverbots in hohem Alter hingerichtet wurde) und das Buch Sohar auf seinen Schüler Simeon Ben Jochai zurück. In der Tat sind einzelne kabbâlistische Grundlehren alt; auf die Fortbildung derselben aber haben griechische und besonders platonische Anschauungen vielleicht schon durch Vermittlung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie und später vermittels neuplatonischer Schriften einen beträchtlichen Einflufs geübt.

Die Berührung mit fremden Kulturkreisen, namentlich zuerst mit dem Parsismus, dann mit dem Hellenismus und Römertum, später auch mit dem Christentum und Mohammedanismus, erweiterte den Blick des jüdischen Volkes und führte stufenweise mehr und mehr zur Aufhebung der nationalen Schranken in seinem Gottesglauben. In dem Mafse aber, wie die Anschauung von der Welt an Fülle gewann, ward die Gottesvorstellung transszendenter: Jehovah ward geistiger, höher, dem Einzelnen ferner, schliefslich über Raum und Zeit erhaben gedacht und seine Beziehung zur Welt durch Mittelwesen bedingt. So fand zuerst die persische Engellehre Eingang und ward besonders von den Essenern mit Vorliebe gepflegt; dann bildete sich, besonders in Alexandria unter dem Miteinflufs der griechischen Philosophie, die Lehre von den göttlichen Attributen und Kräften aus, welche am entwickeltsten, mit der platonischen Ideenlehre und der stoischen Logoslehre verschmolzen, in Philons Schriften uns vorliegt und als Lehre vom Logos und von den Aeonen auch in die christliche Glaubenslehre und Gnosis Eingang gefunden hat. Eine gewisse mystische Doktrin knüpft sich bei den Rabbinen in den ersten christlichen Jahrhunderten als allegorische Deutung wesentlich an zwei Bibelstellen: die Schöpfungsgeschichte im ersten Buche Mosis

Digitized by Google

und die Vision des göttlichen Thronwagens (der Merkaba) in der Prophetie des Hesekiel. In der späteren, ausgebildeteren Gnosis der Kabbâla wird die Entstehung der Welt aus Gott emanatistisch als ein stufenweise absteigender Hervorgang des Geringeren aus dem Höheren vorgestellt.

Von den verstandesmäſsig philosophierenden Theologen gehören vielleicht die ältesten der (um 761 n. Chr. durch Anam ben David gestifteten) Sekte der Karäer oder Karaïten an (die den Talmud verwirft), wie namentlich David ben Merwan al Mokammez (um 900). Bedeutender ist unter den Rabbaniten der denkgläubige Saadja ben Joseph al Fajjumi (892—942), der Verteidiger des Talmud und Bekämpfer der Karaïten, der die Vernunftgemäſsheit der mosaischen und nachmosaischen Glaubenssätze des Judentums zu erweisen unternahm. Eine neuplatoniche Richtung vertritt der um 1050 in Spanien lebende Salomon Ibn Gebirol, den die christlichen Scholastiker für einen arabischen Philosophen gehalten haben und unter dem Namen Avicebron anführen. Seine Lehren, die er besonders in dem Buche „fons vitae“ niederlegte, sind auf die spätere Ausbildung der Kabbâla, wie dieselbe im Buche Sohar vorliegt, nicht ohne einen wesentlichen Einfluſs geblieben. Er brachte die aristotelischen Grundlehren in enge Verknüpfung mit den neuplatonischen Anschauungen, braucht aber die überkommenen Worte vielfach in ungewöhnlicher Weise. Seine Spekulationen gipfeln in der Lehre, daſs Gott, d. h. die erste Substanz, existiert, zu zweit Stoff und Form und drittens der Wille, der zwischen beiden vermittelt. Gegen Ende des 11. Jahrhunderts verfaſste Bahja ben Joseph eine moralische Schrift über die Herzenspflichten; er legt auf die innere Moralität mehr Gewicht als auf die bloſse Legalität. Eine direkte Reaktion gegen die Philosophie übte um 1140 der Dichter Juda ha-Levi in seinem Buche Khosari, worin er zuerst die griechische Philosophie, dann auch die christliche und mohammedanische Theologie durch die jüdische Lehre besiegt werden läſst und die Gründe entwickelt, worauf das rabbinische Judentum beruhe, übrigens auch die Geheimlehre des Buches Jezîrah anpreist, welches er auf den Patriarchen Abraham zurückführt.

Eine Ausgleichung zwischen jüdischer Theologie und aristotelischer Philosophie versuchte um die Mitte des 12. Jahrhunderts Abraham ben David von Toledo herzustellen. Bald nach ihm unternahm mit weit bedeutenderem Erfolge die Lösung eben dieser Aufgabe der berühmteste unter den jüdischen Philosophen des Mittelalters, Moses ben Maimun (Moses Maimonides, 1135—1204) in seiner Schrift: „Führer der Umherirrenden“ (Moreh Nebûchîm), der dem Aristoteles in der Erkenntnis der sublunarischen Welt eine unbedingte Autorität zuschreibt, in der Erkenntnis des Himmlischen und Gött-

Digitized by Google

lichen aber sein Ansehen durch die Offenbarungslehren einschränkt, aber schliefslich beide, die Philosophie und die Theologie, auf dasselbe höchste Ziel losgehen läfst, nämlich auf die wahre Gotteserkenntnis. Maimonides hat auf die gesamte jüdische Theologie (selbst auf die der Karäer, namentlich bei Ahron ben Elia im 14. Jahrhundert) durch Hervorhebung der geistig-sittlichen Momente einen trotz vorübergehender heftiger Gegenwirkungen sich dauernd behauptenden wohltätigen Einflufs ausgeübt.

Im 13. und 14. Jahrhundert fand die Philosophie der arabischen Aristoteliker, von den mohammedanischen Machthabern verfolgt, ein Asyl bei den Juden in Spanien und Frankreich, besonders in der Provence, indem die Schriften derselben aus dem Arabischen ins Hebräische übersetzt und zum Teil auch wieder mit Kommentaren versehen wurden. Als Kommentator von Paraphrasen und Kommentaren des Averroës und auch als Verfasser selbständiger Werke ist besonders Levi ben Gerson berühmt, dessen Schriften in die erste Hälfte des 14. Jahrhunderts fallen. Durch Vermittlung von Juden wurden arabische Übersetzungen von (echten und unechten) Werken des Aristoteles und Schriften von Aristotelikern ins Lateinische übertragen, und auf diesem Wege gelangte zuerst die Kenntnis der gesamten aristotelischen Philosophie an die Scholastiker, die, hierdurch angeregt, nicht lange nachher auch unmittelbar auf den griechischen Text gegründete Übersetzungen der Schriften des Aristoteles sich verschafften.

Winter und Wünsche, Die jüdische Litteratur seit Abschluss des Kanons. Eine prosaische u. poetische Anthologie mit biographischen u. litterargeschichtl. Einleitungen unter Mitwirkung von Bacher, Bäck etc., 3 Bde., Trier 1896. — J. Guttmann, Die Scholastik des 13. Jahrhunderts in ihr. Beziehungen zum Judent. u. zur jüd. Literatur, Breslau 1902. Schreiner, Der Kalâm in der jüd. Literatur (13. Jahresber. der Lehranst. f. d. Wissensch. des Judenthums), Berl. 1895.

Über die gesamte Philosophie der Juden gibt eine Übersicht Sal. Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe, p. 461—511: Esquisse historique de la philosophie chez les juifs, welche Skizze auch nach einer früheren Veröffentlichung ins Deutsche übersetzt von B. Beer, Lpz. 1852, erschienen ist. J. S. Spiegler, Gesch. der Philos. des Judenthums, ist wertlos. S. auch Gust. Karpeles, Gesch. d. jüd. Literatur, 2 Bde., Berl. 1886. Eine besondere Lehre behandelt ausführlich D. Kaufmann, Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters von Saadja bis Maimûni, Gotha 1877 (aufser Saadja und Maimûni werden in dem Werke mehr oder weniger ausführlich besprochen: Salomo ibn Gabirol, Jehuda Halevi, Joseph ibn Zaddik, Abraham ibn Daud.); ders., Die Spuren Al-Batlajûsis in der jüd. Religionsphilos., Lpz. 1881. Über die Begriffe von Substanz und Accidens in der Philosophie des jüdischen Mittelalters handelt A. Schmiedl in Monatsschrift für Gesch. u. Wiss. d. Judenthums, hrsg. von Frankel, Bresl. 1864; ders., Studien über jüdische, insbes. jüd.-arabische Religionsphilosophie, Wien 1869. Mor. Eisler, Vorlesungen über d. jüdisch. Philosophen d. Mittelalters, 2. Abth., Ueb. Philos. u. Relig. des Moses Maimonides, Wien 1870, 1. Abth., enthaltend eine Darstell. der Systeme Saadjas, Bachjas, Ibn Gebirols, Jehuda Halevis u. Ibn Esras, Wien 1876, 3. Abth., Darstell. der Systeme d. Gersonides, Chasdai Crescas u. Josef Albo, Wien 1884. L. Stein, D. Willensfreiheit u. ihr Verh. zur göttl. Präscienz u. Providenz b. d. jüdisch. Philosophen des Mittelalt., Berl. 1882. L. Knoller, Das Problem der Willensfreiheit in d. älteren jüd. Religions-

Digitized by Google

philosophie, Bresl. 1884. Die weiter unten aufgeführten Abhandlungen M. Joëls über Maimonides usw., sowie auch weiter über Ibn Gebirol und Saadja sind zusammen wieder herausgegeben in desselben Verf.s Beiträgen zur Gesch. der Philos., 2 Bde., Breslau 1876. Eisler und Joël stellen die Bedeutung der jüdischen Philosophie zu hoch. H. Goitein, D. Optimismus u. Pessimismus in d. jüdisch. Religionsphilos. Eine Studie üb. d. Behandlung der Theodicee in derselb. bis auf Maimonides, Berl. 1890. M. Steinschneider, Die hebräischen Uebersetzungen d. Mittelalt. u. d. Juden als Dolmetscher, 2 Bde., Berl. 1893. Vgl. auch S. Bäck, D. jüdisch. Prediger, Sittenlehrer u. Apologeten in dem Zeitraum vom 13. bis Ende des 18. Jahrh., Trier 1895. Ferner J. M. Jost, H. Grätz u. Abr. Geiger in ihren Darstellungen der Geschichte des Judentums; auch Julius Fürst, Bibliotheca judaica, bibliograph. Handbuch der gesammten jüdischen Literatur, Lpz. 1849—1863; Steinschneider, Jüdische Literatur, in Ersch und Grubers Encyclopädie, Sect. II, Bd. 27; verbesserte engl. Uebers. Jewish Lit., Lond. 1857; mehrere Artikel im Catal. libr. hebr. in Bibl. Bodl., Berl. 1851—1860; s. auch Steinschneider, Arab. Literatur der Juden.

A. Nager, Die Religionsphilosophie des Talmud, Lpz. 1864. E. Benamozegh, Morale juive et morale chrétienne, examen comparatif, suivi de quelques réflexions sur le principe de l'Islamisme, Poissy 1867; cf. Abraham ben Jischak, Schola talmudica, ed. B. H. Querbach, Berl. 1868. L. Marx, Die Unsterblichkeitslehre der Juden in Bibel u. Talmud, Diss., Rostock 1868. Emanuel Deutsch, Der Talmud, Lond. 1869, deutsch Berl. 1869. Ludw. Stern, Ueb. d. Talmud, Vortr., Würzb. 1875. M. Jacobson, Versuch einer Psychologie des Talmud, Hamb. 1878. F. Weber, System der altsynagogalen palästinens. Theologie, Lpz. 1880, 2. Ausg. unt. d. Titel: Die Lehren des Talmud, Lpz. 1886. J. Sack, D. altjüd. Relig. im Uebergange vom Bibelth. zum Talmudismus, Berl. 1889. S. auch Vogelstein oben, S. 9. S. Horovitz, Psychologie b. d. jüdischen Religionsphilosophen, und J. Pollak, Entwicklung der arab. u. jüdischen Philosophie im Mittelalter. 2. Stück, A. f. G. d. Ph., 17, 1904, S. 434—459.

Eine Sammlung kabbâlistischer Schriften, durch Joh. Pistorius veranstaltet, worunter das Buch Jezirah in lateinischer Übersetzung, wie auch Joh. Reuchlins (zuerst 1517 erschienene) Libri tres de arte cabbalistica, wurde Basel 1587 gedruckt unter dem Titel: Artis Cabbalisticae scriptores. Das Buch Jezirah ist hebräisch Mantua 1562, dann auch ins Lateinische übersetzt und erläutert von Rittangelus, Amsterdam 1642 u. ö. herausgegeben worden, neuerdings mit Übersetz., Anmerk., Erklärungen und einer ausführlichen Einleitung von Laz. Goldschmidt, Frankf. a. M. 1894. Das Buch Sohar ist zuerst Mantua 1558—1560, dann vollständiger Cremona 1560 und Lublin 1623, angeblich auch Amsterdam 1670, dann teilweise, mit latein. Übersetzung, in einer ziemlich umfassenden Sammlung kabbâlistischer Schriften, durch Christian Knorr von Rosenroth unter dem Titel Kabbala denudata seu doctrina Ebraeorum transscendentalis et metaphysica atque theologica, Bd. I, Sulzbach 1677—1678, Bd. II, Frankf. 1684 und separat Sulzbach 1684 veröffentlicht worden, ferner Amsterd. 1714, 1728, 1772, 1805, auch Krotoschin 1844, 1858 usw. Schon im 17. Jahrhundert wurde die Echtheit der Sohar bestritten durch Joh. Morin (Exercit. bibl., p. 363 sqq.; cf. Tholuck, Comm. de vi, quam graeca philos. in theolog. tum Mohammedanorum, tum Judaeorum exercuerit, II, p. 16 sqq.) und durch Leon von Modena (in der Schrift Are Nohem, veröffentlicht durch Jul. Fürst, Lpz. 1840). Unter den neueren Werken über die Kabbâla ist das bedeutendste das von Ad. Franck, Syst. de la Kabbale, Par. 1842, ins Deutsche übertragen von A. Jellinek, Lpz. 1844, unter dem Titel: Die Kabbâla oder die Religionsphilosophie der Hebräer; eine ausführliche, jedoch in der Polemik gegen Francks Auffassung der kabbâlistischen Doktrin zu weit gehende Kritik dieses Werkes ist die Schrift von H. Joël: Midrasch ha Sohar, die Religionsphilosophie des Sohar und ihr Verhältn. zur allgemeinen jüdischen Theologie, Lpz. 1849; vgl. auch: L. Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, Berl. 1832, Cap. IX: Die Geheimlehre. Franck, Deux mémoires sur la Cabbale, Paris (Acad.) 1839; Franck im Dict. ph., Art. Kabbâla; Adler in Noacks Jahrbüchern 1846 u. 1847. M. S. Freystadt, Philos. cabbalistica et pantheismus, ex fontibus primariis adumbr., Regiom. 1832; Philosophus et cabbalista, Choker u. Mekubbal, ebd. 1840. Tholuck, De ortu cabbalae (als II. Teil der oben angef. Commentatio), Hamb. 1837. H. Grätz, Gnosticismus u. Judenthum, Krotoschin 1846. Ad. Jellinek, Moses ben Schem Tob de Leon und sein Verhältniss zum Sohar, Lpz. 1851; Beiträge zur Geschichte der Kabbala, Lpz. 1852; Auswahl kabbalistischer Mystik, Lpz. 1855. S. Munk, Mélanges S. 275 ff. u. ö. Isaac Misses, Zofnat Paaneach, Darst. u. krit. Beleuchtung der jüdisch. Geheimlehre, Krakau 1862—1863. Grätz, Gesch. der Juden, Bd. VII, 1863, Note 3, S. 442 ff. u. Note 12, S. 487 ff. Ginsburg, The Kabbalah, its doctrines, development and literature, an

Digitized by Google

essay, Lond. 1865. Eliphas Lévi, La science des esprits, révélation du dogme secret des Kabbalistes, esprit occulte des évangiles, appréciation des doctrines et des phénomènes spirites, Par. 1865. Zur späteren Geschichte der Kabbâla mag aufser den Werken über die Geschichte des Judentums von Spezialschriften hier Abr. Geiger, Leon da Modena (1571—1648), seine Stellung zur Kabbalah, zum Talmud und zum Christentum, Breslau 1856, zitiert sein.

Saadjas Buch über die Religionen und Lehrmeinungen ist, aus dem Arabischen im 12. Jahrhundert durch Jehuda ibn Tibbon ins Hebräische übersetzt, mehrfach ediert worden; eine deutsche Übersetzung von Jul. Fürst ist Leipzig 1845 erschienen. Ferner Ph. Bloch, Vom Glauben u. Wissen, S. s. Emunoth we-Deoth. (Einleit. u. Kosmologie) aus dem Hebräischen des Jehudah ibn T. übers., Münch. 1879. Über ihn handelt Sal. Munk, Notice sur Saadia, Par. 1838; Leop. Dukes, in: Litt. Mittheil. über die ältesten hebräischen Exegeten, Grammatiker u. Lexikographen, Stuttg. 1844; Jul. Fürst, Glaubenslehre u. Philosophie des S., Lpz. 1845. J. Guttmann, D. Religionsphilosophie des Saadia, dargest. und erläutert, Götting. 1882. Engelkemper, D. J. Saadja Gaon's religionsph. Lehre über d. hl. Schrift, übers. u. erkl., Beiträge z. Gesch. d. Philos. des Mittelalters, IV, H. 4, Münster 1903.

Das Hauptwerk des Ibn Gebirol, Fons vitae, ist in umfassenden Auszügen, die der jüdische Philosoph Schem Tob ibn Falaquera im 13. Jahrh. aus dem arabischen Original entnommen und (unter dem Titel: Mekor chajjim) ins Hebräische übertragen hat, von S. Munk nebst französischer Übersetzung in den Mélanges de philos. juive et arabe, Par. 1857, veröffentlicht worden; über ein lateinisches Manuskript des ganzen Werkes berichtet Seyerlen in Zellers theol. Jahrb. XV u. XVI. — Avencebrolis Fons vitae. Ex arabico in latinum translatus ab Iohanne Hispano et Dominico Gundissalino. Ex codd. Parisinis etc. primum ed. Cl. Baeumker, Beiträge z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters. Texte u. Untersuchungen, I—III, Münster 1892—1895 (mit genauen Indices, von denen der sehr ausführliche Index rerum für die ganze Scholastik von grofsem Werte ist). — Die Entdeckung, dafs Ibn Gebirol mit dem von den Scholastikern oft angeführten Avicebron (oder Avencebrol oder Avicembron) identisch sei, hat S. Munk schon im Litteraturblatt des Orients 1845, Nr. 46, col. 721 mitgeteilt. Von den religiösen Dichtungen des Ibn Gebirol geben u. a. Munk, Mélanges S. 159 ff., und Michael Sachs in seiner Schrift: Die religiöse Poesie der Juden in Spanien, Berl. 1845, S. 3—40, Proben, vgl. Abrah. Geiger, Salomon Gebirol und seine Dichtungen, Lpz. 1867. Eine Abhandlung des Ibn Gebirol über Verbesserung der Sitten, verfafst 1045, ist, durch Jehuda Ibn Tibbon 1167 ins Hebräische übersetzt, Riva 1562 und Luneville 1804, veröffentlicht worden. Eine durch Dominicus Gundisalvi latinisierte Abhandlung über die Seele erwähnt Munk a. a. O. S. 170 als eine wahrscheinlich von Ibn Gebirol verfafste, jedoch von dem Übersetzer stellenweise interpolierte Schrift. Über die ethischen Werke des Ibn Gebirol und der arabischen Philosophen handelt Leopold Dukes, Hannover 1860. B. Haneberg, Ueb. d. Verhältn. von Ibn Gabirol zu der Encyklopädie der Ihwân uç-Safâ, Sitzungsber. d. Ak. in München, philol. hist. Kl., 1866. D. Stöfsel, Salom. ben Gebirol als Philos. u. Förderer der Kabbâla, Lpz. 1881. J. Guttmann, D. Philosophie des Salom. Ibn Gabirol, dargest. u. erläutert, Götting. 1889. A. Loewenthal, Pseudo-Aristoteles üb. d. Seele. E. psychol. Schrift des 11. Jahrhunderts u. ihre Beziehung zu S. ibn Gebirol, Berl. 1891. Rud. Seyerlen, D. gegenseitigen Beziehungen zwischen abendländischer u. morgenländischer Wissenschaft mit besonderer Rücksicht auf Sal. ibn Gebirol u. seine philosophische Bedeutung, Rektoratsrede 1899, auch erschienen in: Populärwissenschaftl. Vorträge üb. Juden u. Judenth.. Heft 2 u. 3, Lpz. 1900.

Die Schrift des Bahja ben Joseph über die Herzenspflichten ist in der hebräischen Übersetzung des Jehuda Ibn Tibbon, Neapel 1490 u. ö., zuletzt von Is. Benjakob, Lpz. 1846, herausgegeben worden, mit deutscher Übersetzung von R. J. Fürstenthal, Bresl. 1836. Über ihn handelt Ad. Jellinek bei der Ausgabe des Is. Benjakob, Lpz. 1846, und M. F. Stern, Die Herzenspflichten von B. b. J., Wien 1856. Kaufmann, Die Theologie des Bachja ibn Pakuda, Sitzungsber. d. Akad. zu Wien, philos. hist. Kl., 1874, Bd. 77, H. 1.

Das Buch Khusari des Jehuda ha-Levi ist nach der von Jehuda Ibn Tibbon aus Granada im Jahre 1167 zu Lunel angefertigten Übersetzung öfters, u. a. Prag 1838—1840, mit Komm. von G. Brecher, mit latein. Übersetzung durch Joh. Buxtorf, Basel 1660, mit deutscher Übersetzung durch H. Jolowicz und Dav. Cassel, Lpz. 1841—1853, ediert worden; die Einleitung zu dieser letzteren Ausgabe enthält auch das bibliographische Material. 2. Aufl. von Cassel allein besorgt, Lpz. 1869. Das Buch Al-Chazari aus dem Arabischen des Abu-L-Hasan Jehuda Hallevi übersetzt von

Digitized by Google

Hartwig Hirschfeld, I. u. II. Hälfte, Lpz. 1886—1887. D. Kaufmann, Jeh. H., Versuch einer Charakteristik, Breslau 1877.

Die in arabischer Sprache verfafste Schrift des Abraham ben David ha-Levi aus Toledo: Der erhabene Glaube, Emunah Ramah, hat sich in einer hebräischen Übersetzung erhalten, welche mit beigefügter deutscher Übersetzung Simson Weil, Frankf. a. M. 1852, veröffentlicht hat. Über ihn handelt J. Gugenheimer, Catal. Bodl. 1850, S. 1022, ferner Guttmann, Die Religionsphilos. des Abr. ibn Daud a. T., in: Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. des Judenth., 1878, S. 14—35, 452—469, 532—568, auch besonders erschienen.

Israeli, Isaak ben Salomon: Das Buch üb. d. Elemente. E. Beitrag zur jüd. Religionsphilos. des Mittelalters, nach dem aus dem Arabisch. in das Hebräische übersetzten Texte von Abraham b. Samuel Halevi ibn Chasdai aus einer Handschrift der Universitätsbiblioth. zu Leyden zum ersten Male hrsg. mit Anmerk., sowie mit einer biograph. Einleit. versehen von S. Fried, Frankf. a. M. 1901.

Das philosophische Hauptwerk des Moses Maimonides: Dalâlat al Hâïrîn (Leitung der Zweifelnden), ist in der hebräischen Übersetzung des Samuel ibn Tibbon (um 1200) unter dem Titel Moreh Nebûchîm mehrmals schon vor 1480 ohne Angabe des Orts, dann Venet. 1551 etc. erschienen, in latein. Übersetzung Paris 1520 und gleichfalls in latein. Übersetzung ediert von Joh. Buxtorf, Basel 1629; ins Deutsche ist der erste Teil durch R. J. Fürstenthal, Krotoschin 1838, der dritte Teil durch Simon Scheyer, Frankf. a. M. 1838, der zweite Teil (nach Munk) durch M. E. Stern übersetzt worden. Das Ganze hat S. Munk arabisch und französisch mit kritischen, literarischen und erklärenden Anmerkungen veröffentlicht unter dem Titel: Le guide des égarés, traité de théologie et de philosophie, t. I—III, Par. 1856, 61, 66 (bei welcher höchst verdienstvollen Arbeit nur zu bedauern ist, dafs die schlechte Übersetzung des Titels anscheinend eine neue Sanktion gewonnen hat, da doch Munk selbst in seiner Note über den Titel, II, S. 379 f., als den wahren Sinn bezeichnet: Indication ou guide pour ceux qui sont dans la perplexité, dans le trouble ou dans l'indécision, so dafs nicht die Verirrten, sondern die gleichsam planetenartig unsicher Umherirrenden, die Suchenden oder Zweifelnden, zu verstehen sind, welche, da verschiedene Wege sich vor ihnen auftun, der der Philosophie und des Positivismus, der allegorischen und der wörtlichen Bibeldeutung, unentschieden und des Rates bedürftig sind; die lateinische Übersetzung Paris 1520 hat den richtigen Titel: Dux seu director dubitantium aut perplexorum; Albertus Magnus zitiert: Dux neutrorum; andere: Directio perplexorum). Mos. Maimonidis lib. More Nebuchim (Doctor perplexorum) ex versione Samuelis Tibbonidae cum commentariis Ephodaei, Schemtob, Ibn Crescas nec non Don Isaci Abravanel adiectis summariis et indicibus, 3 voll., Berl. 1875. J. Perles, Die in einer Münch. Handschr. aufgefundene erste latein. Uebersetzung des maimonid. Führers, Bresl. 1875. Die Ethik des Maimonides hat in deutscher Übersetzung Simon Falkenheim, Königsberg 1832, veröffentlicht. Sein Vocabularium logicae ist Venet. 1550 u. ö., zuletzt Frankf. a. M. 1846 gedruckt worden. Iggeret Teman, od. Sendschreiben des Rabbi Moses ben Maimon an die jüd. Gemeinde Jemens. Verf. in arab. Spr. im J. 1172 u. übers. ins Hebräische 1210 von Sam. ibn Tibbon, krit. beleuchtet u. mit Anmerk. nebst Einleit. versehen von Dav. Hollub, Wien 1875. Moïse Bloch, Le livre des préceptes par Moïse ben Maimon, publié dans l'original arabe et accompagné d'une introduction et de notes, Par. 1888. Über Maimonides handelt aufser Munk u. a. auch Frank in dem Dictionnaire des sciences philosophiques, Simon Scheyer, Frankfurt a. M. 1845, und (hebr.) über M.s Lehre von den Stufen der Prophetie, Rödelheim 1848, Abr. Geiger, Rosenberg 1850, M. Joël, Die Religionsphilosophie des M. b. M. im Progr. des Bresl. jüdisch-theol. Seminars 1859, und insbesondere über seinen Einflufs auf den Scholastiker Albertus Magnus M. Joël, Bresl. 1863. Über die Ethik des Maimonides und ihren Einflufs auf die scholastische Philosophie des 13. Jahrhunderts handelt Ad. Jaraczewsky in: Ztschr. f. Philos. u. philos. Kritik, N. F., Bd. 46, Halle 1865, S. 5, 24, ferner Rosin, D. Ethik des Maim., Bresl. 1876. Moses ben Maimûns acht Capitel, arab. u. deutsch mit Anm. von M. Wolff, Lpz. 1863. Über seinen Einflufs auf Spinoza handelt S. Rubin, Sp. u. Maimonides, Wien 1868. J. H. Weifs, Biographien berühmter jüdischer Gelehrten des Mittelalters, 1. Heft: Rabbi Moses ben Maimon, Wien 1881. S. Weifs, Philo von Alex. u. Mos. Maim., I.-D., Halle 1884. Isaac Münz, D. Religionsphilosophie des Maimonides u. ihr Einfluss, Berl. 1887. D. Yellin u. J. Abrahams, Maimonides, Philadelphia 1903.

Digitized by Google

Kommentare zu dem Moreh Nebûchim oder zu Teilen desselben haben u. a. Schem Tob ben Joseph ibn Falaquera (1280, gedruckt zu Prefsburg 1837), Joseph ibn Caspi (um 1300, hrsg. zu Frankfurt a. M. 1848; vgl. den Art. über Joseph Caspi in Ersch u. Grubers Enc.), Moses ben Josuah von Narbonne (verfafst 1355—1362, ediert durch Goldenthal, Wien 1852) u. Is. Abarbanel (im 15. Jahrh., hrsg. von M. J. Landau, Prag 1831—1832) geschrieben.

Kommentare des Levi ben Gerson, bezüglich auf die Isagoge des Porphyrius Categ. und de interpr. sind nach der lateinischen Übersetzung des Jacob Mantino im ersten Bande der alten lateinischen Ausgaben der Werke des Aristoteles nebst den Kommentaren des Averroës abgedruckt. Sein philosophisch-theologisches Werk „Milhamoth Adonai" ist zu Riva di Trento 1560 ediert worden. Über seine Religionsphilosophie handeln M. Joël, Bresl. 1862, und Isid. Weil, Par. 1868, und über seine Logik Prantl, Gesch. der Logik II, S. 399 ff. Neuerdings ist erschienen: Levi ben Gerson, Lilchamot ha-Schem. Die Kämpfe Gottes. Religionsphilosophische und kosm. Fragen, in sechs Büchern abgehandelt. (In hebr. Sprache.) Neue Ausg., Lpz. 1866. Über ihn und die jüdische Philosophie im 14. Jahrh. vgl. Ad. Franck, Moralistes et Philosophes, Par. 1872, S. 47—70.

Ahron ben Elias aus Nikomedien, des Karäers, System der Religionsphilosophie, (Ez. Chajjim), vollendet 1346 zu Konstantinopel, ist von Delitzsch und Steinschneider, Lpz. 1841, herausgegeben worden; vgl. Franck in den Archives israélites 1842, S. 173, Jul. Fürst, Gesch. des Karäerthums, Lpz. 1862—1865, und M. Heidenheim, Die Christologie der Karaïten, in d. Vierteljahrsschr. f. deutsch- u. engl.-theol. Forsch. u. Krit., Bd. 4, 1871, S. 488—515.

Die Entstehung der Kabbâla rückt am weitesten Ad. Franck hinauf, indem er Spuren derselben bereits in der Septuaginta, in den Sprüchen Jesus Sirachs und in dem Buche der Weisheit zu finden meint und sie aus dem Einflufs der zoroastrischen Religion auf die Juden ableitet. Doch gesteht Franck selbst zu, dafs an die Stelle des Dualismus ein Emanatismus und an die Stelle der Engel Ideen, Gestalten, Attribute gesetzt seien, dafs die „Mythologie von der Metaphysik verdrängt werde", und es fragt sich sehr, ob diese Umgestaltung blofs durch den jüdischen Monotheismus oder auch durch hellenische Denkweise bedingt sei; dafs wenigstens das ausgebildetere, kabbâlistische System einen Einflufs des Platonismus bekunde, ist nicht zu bezweifeln. Beachtenswert ist die (auch von S. Munk, Palästina, p. 515 und Mél. p. 468 vertretene) Vermutung, dafs die Essäer oder Essener die ersten Träger einer halb mythischen, halb philosophischen Lehre gewesen seien, die sich bei den Juden in Palästina spätestens um die Zeit der Entstehung des Christentums entwickelt habe, und durch welche teils die christliche Gnosis, teils die Ausbildung der Kabbâla bedingt sei. Später hat die vielleicht schon durch griechische Originale, demnächst aber durch arabische Übersetzungen vermittelte Kenntnis neuplatonischer Sätze und gewifs auch noch die Philosophie des Ibn Gebirol auf die kabbâlistische Doktrin eingewirkt. Es scheint, dafs die Engellehre, bezogen auf die Schöpfung und auf den Thronwagen bei Ezechiel, die früheste und vielleicht schon essenische Form einer später in die Kabbâla eingegangenen Spekulation war, dafs beträchtlich später und nur in ziemlich loser Anknüpfung an jene ältere Spekulation die Ausbildung der Lehre von den Sephiroth und von den Welten folgte als nicht bedingt durch jüdisch-alexandrinische, gnostische und neuplatonische Einflüsse. Über die Anfänge sind bei dem Mangel urkundlicher Nachrichten nur Vermutungen möglich; bestimmter läfst sich über die ausgebildetere Kabbâla urteilen.

Das Bedürfnis, zwischen der transscendent gedachten Gottheit und der sichtbaren Welt eine Vermittlung zu finden, hat zu den kabbâlistischen Spekulationen geführt, in welchen die orientalische Engellehre und die alexandrinisch modifizierte platonische Ideenlehre miteinander verschmolzen sind. Die von

Digitized by Google

späteren Kabbâlisten und von Historikern aufgeworfene Frage, ob die kabbâlistischen Sephiroth von Gott unterschiedene Wesen seien (wie Rabbi Menachem Reccanati gewollt hat und in neuerer Zeit H. Joël meint, der sie für Geschöpfe erklärt) oder Momente der Existenz Gottes, die nur wir subjektiv unterscheiden (wie nach Corduеros Angabe Rabbi David Abbi Simra angenommen haben soll), oder ob Gott (nach der vermittelnden, von Franck gebilligten Ansicht von Corduero) zwar über, jedoch nicht aufser, sondern auch in denselben stehe, scheint unlösbar zu sein, da sie schärfere Unterscheidungen sucht, als jene nicht reflektierende, sondern phantasierende Weise der Betrachtung zuläfst, gerade wie auch dem Logos und den übrigen Kräften oder Ideen bei Philon das Schwanken zwischen der attributiven und substantiellen Existenzform wesentlich ist (vgl. Grdr. I, § 63). Die emanatistische Doktrin der Kabbâla tritt nicht in bewufster, auf philosophische Gründe gestützter Opposition gegen die Schöpfungslehre, sondern als Deutung derselben auf; aber man darf darum nicht (mit H. Joël) den emanatistischen Charakter der kabbâlistischen Grundlagen verkennen, dieselben im Sinne der dogmatischen Schöpfungslehre verstehen und den Emanatismus ausschliefslich in den späteren Zusätzen und Kommentaren suchen, in welchen freilich derselbe am bestimmtesten entwickelt und auf metaphysische Axiome basiert ist.

Das Buch Jezirah, das von den Kabbâlisten sehr stark benutzt wurde, wenn es auch „nicht eine eigentlich kabbâlistische Schrift" ist, entwirft die Grundzüge der Lehre von Gott, den Mittelwesen und den Welten. Es betrachtet (pythagoreisierend und platonisierend) die Zahlen (Sephiroth) und die Buchstaben, die Elemente des göttlichen Wortes, die in die Luft eingezeichnet seien auf der Grenze der intellektuellen und der physischen Welt, als die Basis der Weltseele und der gesamten Schöpfung.

In dem Buche Sohar wird die Unerkennbarkeit Gottes an sich und seine stufenweise Manifestation durch die Emanationen gelehrt. Gott, der Alte der Tage, der Verborgene der Verborgenen, ist, abgesehen von seiner Offenbarung in der Welt, das Nichts, so dafs die Welt, von ihm geschaffen, aus dem Nichts hervorgegangen ist (welche Lehre an die basilidianische von dem nicht seienden Gotte und an die dionysische erinnert). Dieses Nichts ist unendlich und wird darum auch das Grenzenlose, En-Soph, genannt. Sein Licht hat anfangs den ganzen Raum erfüllt; es existierte nichts anderes als es selbst. Damit aber anderes werde, konzentrierte es sich auf einen Teil des Raumes, so dafs aufser ihm eine Leere war, die es dann wiederum durch ein stufenweise schwächeres Licht erfüllte. Zuerst offenbarte sich En-Soph in seinem Wort oder Wirken, seinem Sohne, dem Urmenschen, Adam Kadmon, der der Mensch bei den Tieren im Gesicht des Hesekiel (Ezech. c. 1) ist. Die den Adam Kadmon konstituierenden Kräfte oder Intelligenzen (die seine Teilwesen sind, wie die *δυνάμεις* oder *λόγοι* die Teilwesen des philonischen Logos) sind die zehn Sephiroth, Zahlen, Formen, Lichtkreise, die den Thron des Höchsten umgeben. Die drei ersten Sephiroth sind: 1) Kether, Krone, 2) Chokhma, Weisheit (*σοφία*), 3) Binah, Verstand (*λόγος*). (Diese Trennung von *σοφία* und *λόγος* gehört mindestens der nachphilonischen Zeit an, ist aber ohne Zweifel in dieser Form noch viel stärker.) Die sieben übrigen Sephiroth sind: 4) Chésed, Gnade (oder auch Gedûhla, Gröfse), 5) Din, Gericht, Strenge (oder auch Geburah, Stärke), 6) Tiphéret, Schönheit, 7) Nézach, Festigkeit, 8) Hod, Pracht, 9) Jesôd, Fundament, 10) Malkûth, Reich. Mitunter werden die zweite, vierte und siebente der Sephiroth als Säule der Gnade untereinander gestellt, die dritte, fünfte und achte als Säule der Stärke, die erste, sechste und neunte als Säule der Mitte (was an die gnostische Unterscheidung

Digitized by Google

des gerechten und des guten Gottes erinnert, was hier freilich, um das monotheistische Prinzip zu wahren, ein blofser Unterschied der Kräfte oder Attribute geworden ist). Die Sephiroth bilden die erste Emanationsstufe oder die Welt Azilah, auf welche noch drei andere Welten (nach Jesaias XLIII, 7 benannt) folgen: die Welt Beriah (von barâ, schaffen, gestalten), welche die reinen Formen oder einfachen Substanzen (Ideen) enthält, die als geistige, intelligente Wesen gedacht werden, dann die Welt Jezirah (von jazar, bilden), welche die der himmlischen Sphären, der Seelen oder Engel ist, endlich die Welt Asijja (von asah, machen), welche die der materiellen Gotteswerke, der sinnlich wahrnehmbaren, entstehenden und vergehenden Objekte ist. (Mit der Vierteilung des Plotin: das Eine, der *Νοῦς* mit den ihm immanenten Ideen, die Seele und das Materielle, kommt diese Lehre insoweit überein, als nicht die Ideen schon in die Sephiroth hineingezogen sind.) Auf die geistige Welt wirken die drei ersten Sephiroth, auf die psychische die drei folgenden, auf die materielle die siebente bis neunte. Im Menschen gehört der ersten dieser drei Welten die geistige, unsterbliche Seele (neschama), der zweiten der beseelende Hauch (ruach), der dritten der Lebenshauch (nephesch) an. Die Seele durchwandert verschiedene Leiber, bis sie gereinigt zu der Geisterwelt emporsteigt. Die letzte Seele, die in das irdische Leben eingeht, wird die des Messias sein.

Zu der mystischen Kabbâla bildet die verstandesmäfsig reflektierende Philosophie einen Gegensatz, der mitunter zu gegenseitigen Anfeindungen geführt hat. Das Aufkommen dieser Philosophie knüpft sich wesentlich an die Berührung des Judentums mit dem Hellenismus und Mohammedanismus. Wenig bedeutend waren die logisch-philosophischen Studien jüdischer Ärzte, wie namentlich des Isaac Israeli (um 900, gest. in hohem Alter um 940—950; nach Steinschneiders Vermutung, Alfar., S. 248, war er der Verfasser eines alten Jezirah-Kommentars). Die Karaïten, die mit der talmudischen Tradition brachen und den arabischen Kalâm annahmen, scheinen die ersten jüdischen Theologen gewesen zu sein, die nach dem Vorbilde der mohammedanischen die Dogmatik systematisch darstellten. Ihnen folgten hierin später die rabbinischen Theologen (Rabbaniten), die sich orthodoxer hielten.

Saadja, geboren zu Fajjum in Ägypten um 892, zum Vorsteher der jüdischen Schule zu Sora oder Sura in Babylonien ernannt 928, gest. 942, auch als religiöser Dichter berühmt, war (nach dem Ausdruck von Jost, Geschichte des Judentums, II, Leipzig, 1858, S. 279) „eine Frucht des jüdischen Bodens, umgeschaffen durch Pfropfreiser aus dem arabischen Garten". Er schrieb im Jahre 932 n. Chr. sein religionsphilosophisches Hauptwerk „Glaubens- und Vernunftgesetze" oder „Von den Religionen und Dogmen", worin er, nach dem Vorgange, wie es scheint, seines älteren karaïtischen Zeitgenossen David ben Merwân al Mokammez aus Racca in dem arabischen Irak, einen Nachweis der Vernunftgemäfsheit der jüdischen Glaubenssätze und der Unhaltbarkeit der entgegenstehenden Dogmen und Philosopheme zu geben versucht. Er greift namentlich an die Atomisten, die Emanatisten, die Dualisten, Empedokles, die Sophisten, die Skeptiker und die christlichen Religionsphilosophen; für die Skeptiker, meint er, sei es am besten, dafs man sie hungern liefse, bis sie den Hunger verspürten, oder schlage, bis sie vor Schmerzen weinten. Die Schrift enthält (nach Julius Fürst) aufser der Einleitung zehn Abschnitte: 1) die Welt und ihre Wesen sind geschaffen, 2) Schöpfer der Dinge ist Einer, 3) über Gesetz und Offenbarung, 4) der Gottesgehorsam und die Widersetzlichkeit, die Allgerechtigkeit und die Unfreiheit, 5) Verdienst und Schuld, 6) das Wesen der Seele und ihre Fortdauer, 7) Wiederbelebung der

Digitized by Google

Toten, 8) die Befreiung und Erlösung, 9) der Lohn und die Strafe, 10) die Sittenlehre. Die Kardinalpunkte seiner Lehre sind: Einheit Gottes, Mehrheit der Attribute ohne Mehrheit der Personen — also gegen die Hypostasierung der Attribute in der christlichen Dreieinigkeit —, die wesentlichen Attribute Gottes: Leben, Allmacht, Weisheit, Schöpfung der Welt aus Nichts, nicht aus einem vorhandenen Stoffe, Unantastbarkeit des geoffenbarten Gesetzes, Freiheit des Willens, jenseitige Vergeltung und (mit Abweisung der Seelenwanderungslehre) Wiedervereinigung der Seele mit ihrem Körper in der Auferstehung, welche eintritt, nachdem die Zahl der Seelen, die geschaffen werden sollten, erschöpft ist. Demgemäfs ist der Inhalt der Lehre des Saadja durchaus im Einklang mit der jüdischen Orthodoxie; auf die religiös-philosophische Form ihrer Entwicklung aber hat das Vorbild der arabischen Motakallimûn Einflufs geübt, und zwar steht er den Mutaziliten am nächsten, d. h. der rationalisierten Fraktion der Motakallimûn (über sie s. oben S. 242f.). Der positive Einflufs des Aristotelismus ist gering. Doch kennt Saadja logische Lehren und insbesondere die Kategorienlehre des Aristoteles, deren Nichtanwendbarkeit auf die Gottheit er (II, 8) ausführlich zu beweisen unternimmt. Er bekämpft Lehren, die auf dem Aristotelismus beruhen, wie namentlich die der Weltewigkeit, und auch die naturalistische Bibelkritik des Chiwi-el-Balkhi (aus Baktrien).

In Spanien ist der früheste Vertreter der Philosophie unter den Juden Salomo ben Jehuda ben Gebirol (oder Gabirol, d. h. Gabriel, arabisch Abu Ajjub Soleiman ibn Jahja ibn Djeribul), nach Sal. Munks Entdeckung derselbe, den die Scholastiker unter dem Namen Avicebron (oder auch Avencebrol) als Verfasser der Schrift: Fons vitae (Mekor chajjim) kennen und für einen arabischen Philosophen halten. Geboren um 1020 oder 1021 zu Malaga, erzogen zu Saragossa, wirkte er in den Jahren 1035 bis gegen 1069 oder 1070 als religiöser Dichter, Moralist und Philosoph. Von seinen Dichtungen ist besonders hervorzuheben „Die Königskrone", die didaktisch-philosophisch gehalten ist. Seine Hymnen sind heutigen Tages noch „Bestandteile der synagogalen Liturgie".

Das erste Buch seines in dialogischer Form verfafsten Hauptwerks „Fons vitae" handelt von der Materie und Form überhaupt und von ihren verschiedenen Arten, das zweite von der Materie als Trägerin der Körperlichkeit der Welt, worauf die Kategorien anwendbar sind, das dritte von der Existenz der (relativ) einfachen Substanzen, welche die in dem geschaffenen Intellekt enthaltenen Mittelwesen zwischen Gott, dem ersten wirkenden Wesen, und der körperlichen Welt sind, das vierte von dem Bestehen dieser Mittelwesen aus Materie und Form, das fünfte von der Materie und Form im allgemeinsten Sinne oder der universellen Materie und universellen Form, woran sich Betrachtungen über den göttlichen Willen anschliefsen, durch welchen das Sein aus dem Nichts gezogen sei, das Mittlere zwischen Gott als der ersten Substanz und allem, was aus Materie und Form besteht, die Lebensquelle, aus der alle Formen emanieren. Er steht wie Gott selbst jenseit von Materie und Form, ist auch nur wie Gott durch Intuition der Ekstase zu begreifen, ist nicht Eigenschaft Gottes nach der gewöhnlichen Bedeutung, sondern „Gott selbst nach seiner Wirksamkeit in der Welt im Unterschiede von Gottes wahrem Wesen, von dem wir gar nichts wissen können; nicht Gott, wie er ist, sondern wie er uns erscheint" (s. Pollack, a. a. O., S. 439). Die Argumentationen des Verfassers haben durchgängig die platonische Hypostasierung dessen, was durch die allgemeinen Begriffe gedacht wird, zur Voraussetzung.

Der Grundgedanke des Werkes wird von dem Übersetzer der Hauptstellen, Schem Tob (s. Literatur), in der Lehre gefunden, dafs auch die geistigen Sub-

Digitized by Google

stanzen eine Materie, nämlich eine geistige Materie, haben, durch welche ihre Form getragen werde, indem die Materie gleichsam als Basis die von oben kommende Form aufnehme, dafs also die Dinge in der Welt, sowohl die körperlichen wie die geistigen, aus Materie und Form bestehen. Albertus Magnus sagt (Summa totius theolog. I, 4, 22), die dem Philosophen Avicebron zugeschriebene Schrift ruhe auf der Annahme: corporalium et incorporalium esse materiam unam, und auch Thomas von Aquino (Quaest. de anima, art. VI) nennt denselben den Urheber der Lehre, dafs die Seele und überhaupt jede Substanz aufser Gott aus Materie und Form zusammengesetzt sei. Diese Annahme des Ibn Gebirol reiht sich dem Ganzen seiner Philosophie ein, die ein Produkt der Verschmelzung jüdischer Religionslehren mit aristotelischen und besonders mit neuplatonischen Philosophemen ist. Zwischen dem einheitlichen Schöpfer und der sichtbaren Welt mufs es Mittelwesen geben, da der Abstand zwischen Gott und der Körperwelt zu gewaltig ist, als dafs sie miteinander unmittelbar verbunden sein könnten. Ein solches Mittelwesen ist der göttliche Wille, der aus Gott selbst hervorgeht, und die ganze Welt schafft und bewegt, also der Grund der Welt wird nicht wie bei den Aristotelikern im göttlichen Denken gefunden. Freilich schwankt die Darstellung Ibn Gebirols zwischen der Annahme des Willens als einer von Gott unterschiedenen Hypostase und der Annahme desselben als einer mit Gott wesentlich identischen Kraft. Weitere Stufen nach unten sind die allgemeine Materie und die allgemeine Form, der Weltgeist, die Weltseele, die sich als vegetative, animalische und denkende zeigt, endlich die Natur, welcher die sichtbare Welt entstammt. Die Körperwelt ist der Geisterwelt nachgebildet, und alles Sichtbare findet in dem Unsichtbaren ein Analogon.

Alles, was subsistiert, fällt unter den Begriff der Subsistenz, also hat Jedes Subsistenz, also hat jedes Subsistierende mit jedem Anderen die reale Subsistenz gemeinsam; dieses Gemeinsame aber kann nicht eine Form sein, da in der Form eines Objektes seine Eigentümlichkeit und Differenz von anderen Objekten liegt, also ist es die Materie, und zwar die Materie im allgemeinsten Sinne (materia universalis), die sich als körperliche und geistige Materie spezifiziert. Da die Form nur in der Materie ihre Existenz haben kann, so können auch die intelligibeln Formen nicht ohne eine ihnen zugehörige Materie sein. Gott aber, der ohne Materie ist, wird nur im eigentlichen Sinne Form genannt. (Freilich wäre es konsequenter gewesen, den allgemeinen Satz entweder auch auf Gott anzuwenden oder diesem die gesonderte Existenz abzusprechen und ihn mit der materia universalis oder der allgemeinen Substanz zu identifizieren, was durch David von Dinant, wohl nicht ohne Einflufs der Doktrin Avicebrons, geschah, und in neuerer Zeit wiederum durch Spinoza.) In der Lehre von der Materie der intelligibeln Wesen folgt Avicebron dem Platon, sofern dieser nach dem Bericht des Aristoteles auch den Ideen eine Materie zuschrieb (was die notwendige Folge ihrer Hypostatisierung war), und dem Plotin, welcher letztere ausdrücklich die in Platons Lehre mindestens implicite liegende Unterscheidung der verschiedenen Arten der Materie vollzogen hat. Plotin Ennead. II, 4, 4: mit der *μορφή* ist überall notwendig auch die *ὕλη* oder das *ὑποκείμενον* verbunden, dessen *μορφή* sie ist; besteht die sinnliche Welt, das Abbild der jenseitigen oder intelligibeln, aus Materie und Form, so mufs auch in ihrem Urbilde mit der Form zugleich eine Materie sein. Vgl. Steinschneider, Alfârâbi, S. 115 und 254. — Gedanken aus dem Fons vitae des Avicebron bilden den Hauptteil der nach Correns (siehe Literatur bei Boëthius) von Dominicus Gundisalvi herrührenden Schrift De unitate. Der jüdische Philosoph kannte zwar nicht die Werke des Plotin, wohl aber einige von den neuplatonischen Schriften des spätesten Altertums in ara-

Digitized by Google

bischen Übersetzungen. Diese fast sämtlich pseudonymen Schriften, woraus seit dem Ende des 12. Jahrhunderts vermittels lateinischer Übersetzungen auch Scholastiker geschöpft haben, sind (nach Munk, Mélanges, S. 240 ff., der sich dabei zum Teil auf den im Jahr 1153 gestorbenen arabischen Historiker der religiösen und philosophischen Sekten Mohammed al Scharestâni stützt) folgende:

1. Die Elementa theologiae des Proklus.

2. Pseudo-Empedokles, über die fünf Elemente und vielleicht noch andere dem Empedokles zugeschriebene Werke, deren Übersetzungen bald nach dem Anfang des zehnten Jahrhunderts durch den aus Cordova stammenden Mohammed ibn Abdallah ibn Mesarra aus dem Orient nach Spanien gebracht worden waren; dem alten Naturphilosophen werden darin die Lehren beigelegt, der Schöpfer habe als das primitive Element die erste Materie geschaffen; aus dieser sei der Intellekt emaniert, aus diesem die Seele; die vegetative Seele sei die Rinde der animalischen, diese die Rinde der anima rationalis, diese wiederum die der anima intellectualis, die Einzelseelen seien Teile der universellen Seele, das Produkt dieser Seele aber sei die Natur, in welcher der Hafs herrsche, wie in der allgemeinen Seele die Liebe; von der Natur verführt, haben die Einzelseelen sich dem Sinnlichen zugewandt; zu ihrer Rettung, Reinigung und Wiedererinnerung an das Intelligible aber gehen von der allgemeinen Seele die prophetischen Geister aus.

3. Pseudo-Pythagoras, der den Schöpfer, den Intellekt, die Seele und die Natur durch die Monas, Dyas, Trias und Tetras symbolisiert oder auch als Einheit vor der Ewigkeit, mit der Ewigkeit, nach der Ewigkeit und vor der Zeit, endlich als Einheit in der Zeit unterscheidet.

4. Pseudo-Aristoteles, Theologia, eine Schrift, die bereits im neunten Jahrhundert, nach Dieterici um 840, ins Arabische übersetzt worden ist, in lateinischer Übersetzung den Scholastikern bekannt wurde und 1519 zu Rom unter dem Titel Sapientissimi philosophi Aristotelis Stagiritae theologia sive mystica philosophia secundum Aegyptios erschienen, 1572 noch einmal in Paris von Carpentarius herausgegeben wurde, auch in Du Vals Gesamtausgabe der arist. Werke abgedruckt ist; nach dieser Übersetzung und auch nach dem arabischen Texte gibt Munk, Mélanges S. 249 ff., Auszüge aus derselben. Aus arabischen Handschriften ist sie zum erstenmal herausgegeben von Fr. Dieterici, Lpz. 1882, und von demselben aus dem Arabischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen Lpz. 1883. Die Schrift ist zum Teil wörtlich aus den Enneaden Plotins entlehnt, wie schon Munk in den Mélanges, S. 248, bemerkt hat. Die neuplatonische Lehre von der ersten Ursache, von dem Intellekt mit den reinen Formen (Ideen), die in ihm sind, von der Weltseele mit den Einzelseelen und von der die entstehenden und vergehenden Dinge in sich befassenden Natur wird darin entwickelt. In dem Mittelpunkt der ganzen Spekulation steht die Seele, durch welche das Werden überhaupt möglich wird. Ergreift den Geist die Sehnsucht nach unten, so bildet sich aus ihm die Seele. Die Seele ist demnach nichts als Geist, der in der Form der Sehnsucht sich bildete. Die Seele hat nun bisweilen Allsehnsucht, bisweilen Teilsehnsucht. Hat sie die erstere, „so bildet sie die Alldinge in der Tat und ordnet dieselben in einer geistigen Allweise, ohne ihre Allwelt zu verlassen. Hegt sie aber zu den Teildingen, welche Abbilder ihrer Allformen sind, Sehnsucht, so schmückt sie dieselben aus und mehrt sie an Reinheit und Schönheit; sie reinigt dieselben von den Fehlern, die ihnen zugestofsen sind. Sie ordnet dieselben in einer höheren und erhabeneren Weise, als dies die näheren Ursachen derselben, d. h. die Himmelskörper, vermögen". Vgl. Haneberg, Die Theologie des Aristoteles, in den Sitzungsberichten der Münchener Akademie

Digitized by Google

der Wiss. vom Jahr 1862, Bd. I, S. 1—12, Steinschneider, Alfar., S. 158 u. 250, F. Dieterici, Die Theologie des Ar., in: Ztschr. der Deutsch. Morgenl. Gesellsch. 1877, S. 117—126, ders. über die sog. Theologie des A. b. d. Arabern in d. Abhandlungen des Orientalistenkongresses 1881. Dieterici bezeichnet die Schrift als den etwa hundert Jahre älteren Vorgänger des ausgeführteren Systems der lauteren Brüder. Nach eigenen Angaben des Buches hat ein Christ Ibn Abdallah Nâ'ima aus Emessa diese von Porphyrius aus Tyrus erklärte Schrift des Aristoteles ins Griechische für Achmed ibn al Mu'tasim billah übersetzt. Das griechische Original ist wahrscheinlich von einem Neuplatoniker, wenn auch nicht von Porphyrius, verfafst.

5. Vielleicht das Buch De causis, welches gleichfalls neuplatonische Lehren enthält, gröfstenteils in wörtlichen Auszügen aus des Proklus Institutio theologica. Schon Thomas erkannte als Quelle die „Elevatio theologica" des Proklus, worunter die *Στοιχείωσις θεολογική*, vielleicht das Werk eines Schülers des Proklus, zu verstehen ist. Nach Albertus, dem die Quelle freilich noch unbekannt war, ist der Verfasser des Buches De causis David Judaeus quidam, von dem man sonst nichts weifs. Nach Bardenhewer ist der Autor nicht ein Jude, sondern ein Mohammedaner, der etwa im 9. Jahrhundert jenseits des Euphrat gelebt und die *Στοιχείωσις* in arabischer Übersetzung vor sich gehabt haben soll, so dafs die Schrift auch ursprünglich arabisch verfafst ist. Es ist eine Kompilation von 31 metaphysischen Thesen. Sie wurde als ein vermeintliches Werk des Aristoteles nicht durch den Archidiakonus Dominicus Gundisalvi mit Hilfe des konvertierten Juden Johannes Avendeath (Ibn David) ins Lateinische übersetzt, vielmehr durch Gerhard von Cremona in Toledo zwischen 1167 und 1187, war den späteren Scholastikern bekannt und ist schon von Alanus ab insulis (Alanus von Ryssel), der sie als „Liber de essentia purae bonitatis" zitiert, benutzt worden. Die Meinung, dafs Aristoteles der Verfasser sei, wurde trotz der besseren Einsicht des Albertus und Thomas von vielen noch lange festgehalten, und unter den Werken des Aristoteles ist das Buch auch in den lateinischen Ausgaben derselben bis Anfang des 17. Jahrhunderts häufig mit abgedruckt worden (z. B. Venet. 1496, ferner im VII. Bande der lat. Ausgabe der Werke des Aristoteles und Averroës, Venet. 1552). Analysen seines Inhalts finden sich bei Hauréau, Philos. scol. I, S. 284 ff., und bei Vacherot, Hist. critique de l'école d'Alexandrie III, S. 96 ff. Die Begriffe werden darin hypostasiert; was dem abstrakteren Begriff entspricht, gilt als die höhere, frühere und mächtigere Ursache; das Sein geht dem Leben, das Leben der individuellen Existenz voran. Die pseudo-pythagoreische Unterscheidung des Höchsten, das vor der Ewigkeit sei, des Intellekts, der mit ihr, der Seele, die nach ihr und vor der Zeit sei, und der zeitlichen Dinge findet sich auch in dieser Schrift. Vgl. Haneberg, a. a. O. S. 361—388, Steinschneider, Alfar., S. 113 u. 249, namentlich Otto Bardenhewer, Die pseudo-aristotelische Schr. über das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de causis. Im Auftrage der Görresgesellschaft bearbeitet (der arabische Text des Buches mit deutscher Paraphrase und mit ausführlicher Einleitung, die von den Scholastikern benutzte lateinische Übersetzung mit eingehender Geschichte derselben und über die hebräischen Übersetzungen), Freib. i. Br. 1882.

So beträchtlich der Einflufs der Philosophie des Ibn Gebirol auf einen Teil der christlichen Scholastiker (und insbesondere auch auf Duns Scotus) geworden ist, so gering war derselbe bei den Juden der nächstfolgenden Zeit, bei denen nur seine Dichtungen und moralischen Schriften seinem Namen Popularität verschafften. Die arabischen Philosophen des 12. Jahrhunderts aber scheinen ihn gar nicht gekannt zu haben. Der Aristotelismus, der sich infolge des all-

Digitized by Google

mählich wachsenden Einflusses der Schriften des Ibn Sina auch bei den Mohammedanern und Juden in Spanien Bahn brach, verdrängte die neuplatonischen Anschauungen, die jedoch bald in der Kabbâla eine Zufluchtstätte fanden. Dazu kommt, dafs die Mittelstellung, die Ibn Gebirol dem aus der göttlichen Weisheit fliefsenden Willen zuweist, so sehr er an einzelnen Stellen die Einheit desselben mit Gott betont und ihn als Attribut zu fassen sucht, den strengeren Monotheisten zum Anstofs gereichen mochte.

Bahja (oder Bachja) ben Joseph verfafste gegen Ende des 11. Jahrhunderts eine Schrift über die Herzenspflichten, worin er, ausgehend von einer Betrachtung über die Einheit Gottes, ein vollständiges System der jüdischen Moral entwirft. Er unterscheidet mit einigen arabischen Motakallimûn die Herzenspflichten von den Gliederpflichten. Zu den ersteren zählt er Liebe und Vertrauen zu Gott, Demut, auch Betrachtung der Natur. Sie stehen zu den Gliederpflichten in demselben Verhältnis wie die Ursache zur Wirkung; die ersteren sind geheime, die letzteren offene Pflichten. Dafs die inneren Pflichten nicht eine blofse Zutat zu der durch Gesetzestreue sich bekundenden Frömmigkeit, sondern die Grundlage aller Gesetze seien und den Wert der Handlung bedingen, sucht er durch Vernunft, Schrift und Überlieferung darzutun. Die Beweise für das Dasein und die Einheit Gottes zu kennen, ist nach Bahja eines jeden Menschen religiöse Pflicht. Bei einem Streite zwischen Philosophie und Religion hat die letztere entschieden den Vorrang.

Jehuda ben Samuel ha-Levi aus Kastilien (geb. um 1080), der berühmte Dichter religiöser Lieder, äufsert sich in seiner Schrift Khosari, worin er auf die (historische) Bekehrung eines Chazarenkönigs zum Judentum die Szenerie der Gespräche baut, mild über die mohammedanische und christliche Religion, wegwerfend aber über die griechische (aristotelische) Philosophie, die keinen zeitlichen Anfang der Welt zugestehe. Er mahnt, sich von ihr fernzuhalten. In betreff des Verhältnisses zwischen Offenbarung und Philosophie vertritt er dieselbe Ansicht wie Algazel, von dessen Schriften er nicht unwesentlich beeinflufst ist. Ähnlich den Neuplatonikern will er das Absolute über alle Bejahung erheben. Es ist nach ihm unmöglich, die jüdische Glaubenslehre und die damalige Philosophie in Übereinstimmung miteinander zu bringen. Das jüdische Gesetz sucht er auf eine gemeinverständliche Weise als vernunftgemäfs zu begründen. Ebenso wie Ibn Gebirol neigt er dem Mystizismus zu.

Als Verfasser eines „Mikrokosmus“ (um 1140) ist Josef Ibn Zaddik zu erwähnen, der mehr Verwandtschaft mit den Neuplatonikern als mit Aristoteles zeigt. Er polemisiert gegen die Lehre, dafs Gott mit einem geschaffenen Willen wolle, bei der Schöpfertätigkeit schliefst er das Nachdenken und Überlegen Gottes aus. Gottes eigentliches Wesen können wir nicht begreifen; nur seine Existenz ist uns sicher, Attribute können wir ihm nicht zuschreiben. Vgl. über ihn die ausführl. Darstellung bei D. Kaufmann, Gesch. d. Attributenl., S. 253—337. Leop. Weinsberg, D. Mikrokosmus, ein angeblich im 12. Jahrh. v. J. Ibn Zaddik verf. philos. System nach s. Echtheit unters., Breslau 1888. M. Doctor, D. Philosophie des Joseph (ibn) Zaddik, nach ihren Quellen, insbesondere nach ihren Beziehungen zu den lauteren Brüdern untersucht, in: Beiträge zur Gesch. der Philosophie des Mittelalters, hrsg. von Cl. Baeumker und G. v. Hertling, 2. Bd., 2. Heft, Münster 1895.

Abraham ben David aus Toledo schrieb im Jahr 1160 in arabischer Sprache das Werk „Der erhabene Glaube“, worin er die aristotelische Philo-

Digitized by Google

sophie in Schutz nimmt, die neuplatonische Richtung des Ibn Gebirol aber scharf bekämpft. Er entwickelt insbesondere die Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens. Von dem Studium der Philosophie sagt er, dafs die, „welche es nicht üben, weder die Wurzeln und Grundpfeiler des Glaubens, welche vieles Untersuchen und Nachdenken erfordere, kennen, noch seine Zweige, zu deren Erfassung weniger Nachdenken genügt“.

Moses Maimonides (Moscheh, Sohn des Richters Maimûn), geb. zu Cordova den 30. März 1135, zog mit seinem Vater wegen des von den Almohaden geübten Religionszwanges erst nach Fez, dann (1165) über Palästina nach Ägypten und lebte in Fostat (Alt-Kairo), wo er am 13. Dezember 1204 gestorben ist. Durch die aristotelische Philosophie gebildet, auch mit arabischen Kommentatoren bekannt, insbesondere auch noch mit Abubacer, wogegen er die Schriften des Averroës erst wenige Jahre vor seinem Tode gelesen hat, brachte er in seiner (1158—1168 verfafsten) Erläuterung der Mischnah und in den vierzehn Büchern des Gesetzes (1170—1180) systematische Ordnung in das Talmud-Konglomerat. Der historische Sinn blieb bei ihm, wie bei seinen Zeitgenossen überhaupt, unentwickelt. Sein (um 1190 vollendetes) philosophisches Hauptwerk, der „Führer der Umherirrenden“ (Moreh Nebûchîm), enthält (nach Munks Urteil, Mélanges p. 486) in philosophischem Betracht zwar keine epochemachenden Resultate, hat aber mächtig dazu beigetragen, die Juden mehr und mehr zum Studium der peripatetischen Philosophie anzuregen, wodurch sie fähig wurden, die Wissenschaft der Araber dem christlichen Europa zu übermitteln und so einen beträchtlichen Einflufs auf die Scholastik zu üben. Maimonides wendet sich an solche, die sich mit Philosophie beschäftigt und den Glauben verloren haben und sich nur durch wissenschaftliche Vermittlung denselben wieder aneignen können. Am bedeutendsten hat Maimonides auf die jüdische Theologie eingewirkt. Er geht von der Überzeugung aus, dafs das Gesetz nicht nur zur Übung des Gehorsams, sondern auch als Offenbarung der höchsten Wahrheiten den Juden gegeben sei, dafs also die Gesetzestreue im Handeln keineswegs genüge, sondern auch die Erkenntnis der Wahrheit eine religiöse Pflicht sei. Er hat hierdurch das religionsphilosophische Denken kräftig angeregt, jedoch auch durch Aufstellung bestimmter Glaubenssätze wider Willen zu einer beengenden Fixierung jüdischer Dogmen beigetragen, obschon seine eigene Forschung durchaus einen rationellen Charakter trägt. Astrologische Mystik weist er ab; man soll nur glauben, was entweder durch die Sinne bezeugt oder durch den Verstand streng erwiesen oder durch Propheten oder fromme Männer überliefert ist. Freilich darf nicht alles, was sich im Pentateuch findet, im wörtlichen Sinne verstanden werden. Die Texte der heiligen Schrift, wörtlich genommen, können zu verkehrten Vorstellungen von Gott und zu Irreligiosität führen. So oft demnach der wörtliche Sinn einer Stelle der heiligen Schrift einem wissenschaftlich erwiesenen Lehrsatz widerstreitet, mufs dieser buchstäbliche Sinn aufgegeben und der allegorische angenommen werden. Auf dem wissenschaftlichen Gebiete gilt dem Maimonides Aristoteles als der zuverlässigste Führer, von dem er nur auf dem Gebiete der Religionslehre teilweise abgeht, insbesondere in der Lehre von der Schöpfung und Leitung der Welt. Aristoteles habe, abgesehen von den Propheten, die höchste Stufe menschlicher Erkenntnis erstiegen. Seine Schriften mufsten die Basis für alles wissenschaftliche Streben sein; zu ihrem Verständnis seien freilich die Kommentare von Alexander oder auch von Ibn Roschd nötig.

Maimonides hält an dem Glauben fest (ohne den nach seiner Ansicht auch die Lehre von der Inspiration und den Wundern als Suspensionen der Natur-

Digitized by Google

gesetze nicht würde bestehen können), dafs Gott nicht nur die Form, sondern auch die Materie der Welt aus dem Nichts ins Dasein gerufen habe, weil ihm die philosophischen Gegenbeweise nicht als stringent erscheinen. Hätten dieselben mathematische Gewifsheit, so müfsten die anscheinend entgegenstehenden Bibelstellen allegorisch gedeutet werden, was jetzt nicht zulässig ist. Demgemäfs hält Maimonides für verwerflich die Annahme der Weltewigkeit im aristotelischen Sinne, wonach die immer vorhandene Materie auch immer die durch den Trieb zur Verähnlichung mit dem ewigen Gottesgeiste begründete Ordnung oder Form an sich getragen habe; die Bibel lehre das zeitliche Entstandensein der Welt. Näher stehe der biblischen Lehre die platonische Annahme, die Maimonides mit strengster Genauigkeit nach dem Wortsinne des Dialogs Timaeus (welchen er in einer arabischen Übersetzung lesen konnte) so auffafst, dafs zwar die Materie ewig sei, die durch Gott gewirkte Ordnung aber, durch deren Hinzutritt aus der Materie die Welt werde, zeitlich entstanden sei. Doch bekennt er sich nicht selbst zu dieser Lehre, sondern hält an dem Glauben fest, dafs auch die Materie durch Gott geschaffen worden sei. Die Gottheit kann nicht definiert, auch Qualitäten können nicht von ihr ausgesagt werden, ebensowenig wie wirkliche Relationen. Die wahre Gotteserkenntnis ist die Einsicht, dafs sein Wesen unerkennbar. Je mehr man Positives von Gott negiert hat, desto weiter ist man in der Gotteserkenntnis gekommen. Nur Tätigkeiten kann man ihm beilegen, die aber, wenn sie auch verschieden sind, nicht etwa Unterschiede im Wesen Gottes anzeigen. Von Gott mufs alle Körperlichkeit ferngehalten werden, ebenso jede Affektion und Veränderung, ferner ist Gott eine Aktualität, keine Potenzialität darf ihm zugeschrieben werden, keinem Geschöpfe ist er ähnlich. Gott ist in gleicher Weise erhaben über die ihm beigelegten Vollkommenheiten wie über die von ihm ferngehaltenen Unvollkommenheiten.

In der Ethik legt Maimonides besonderes Gewicht auf die Willensfreiheit. Jeder Mensch hat die volle Freiheit, den guten Weg einzuschlagen und fromm zu sein, oder böse Wege zu gehen und schlecht zu werden. Lafs dich nicht von Toren bereden, dafs Gott vorausbestimme, wer gerecht oder böse sein solle. Wer sündigt, hat sich es selbst zuzuschreiben und kann nichts Besseres tun als schleunig umkehren. Gottes Allmacht hat dem Menschen die Freiheit zuerteilt, und seine Allwissenheit kennt seine Wahl, ohne sie zu lenken. Nicht um des Lohnes und der Strafe willen sollen wir gleich Kindern und Unwissenden das Gute wählen, sondern dasselbe um seiner selbst willen aus Liebe zu Gott verrichten; doch steht der unsterblichen Seele die jenseitige Vergeltung bevor. Die höchste Lust des Menschen, das höchste Gut ist die Erkenntnis der Wahrheit, die Glückseligkeit ist gleich der Gotteserkenntnis. Maimonides unterscheidet, dem Aristoteles folgend, von den ethischen die dianoëtischen Tugenden. Bei dem tugendhaften Verhalten kommt es auf das Treffen der rechten Mitte an, die Übung der dianoëtischen Tugenden steht höher als die der ethischen. — Die Auferstehung des Leibes läfst Maimonides nur als einen Glaubensartikel gelten, der nicht bekämpft werden dürfe, aber auch nicht erörtert werden könne.

Die Voraussetzung des Maimonides, dafs es ein vom Glauben unabhängiges Wissen gebe, welchem, sofern es volle Gewifsheit habe, der buchstäbliche Schriftsinn geopfert werden müsse, erschien einem Teile der Rabbinen als eine unzulässige Beeinträchtigung der Autorität der biblischen Offenbarung, als ein „Verkaufen der heiligen Schrift an die Griechen", als eine „Zerstörung des festen Grundes"; die Umdeutung sinnlicher Schilderungen von der Gottheit und vom künftigen Leben, die bildliche Auffassung einzelner Wunder, das Aufsuchen von Vernunftgründen für die Gesetze war ihnen eine Gefährdung der Religion. Es

Digitized by Google

gab in Frankreich Fanatiker, welche sich nicht mit dem Banne begnügten, sondern sogar die Hilfe christlicher Inquisitoren gegen die verhafste Ketzerei in Anspruch nahmen und erlangten. Aber gerade dieser Schritt als Verrat am jüdischen Gemeingeist trug wesentlich zum Siege der denkgläubigen Richtung des Maimonides bei, dessen Schriften nunmehr eine fast unangefochtene Autorität sowohl bei den okzidentalischen als bei den orientalischen Juden erlangten. Auch von arabischen und christlichen Denkern wurden dieselben hochgeschätzt.

Unter den zahlreichen jüdischen Philosophen, die meist als Übersetzer und Kommentatoren von Schriften des Aristoteles und arabischer Aristoteliker auftreten, sind die bedeutendsten: im 13. Jahrhundert Schem Tob ben Joseph ibn Falaquera, der Kommentator des Moreh Nebûchim und Übersetzer der Auszüge aus Ibn Gebirols Lebensquelle, im 14. Jahrhundert aber Levi ben Gerson, geb. 1288, gest. 1344, ein Anhänger der Richtung des Ibn Roschd, der sich auch zu der aristotelischen Lehre von der Bildung der Welt durch Gott aus einem vorhandenen Stoffe, welcher freilich als schlechthin formlos ein Nichts sei, bekennt und die Unsterblichkeit der Seele als ihre Vereinigung mit dem aktiven Intellekt erklärt, woran eine jede nach dem Grade ihrer Vollkommenheit Anteil habe, und Moses, der Sohn des Josua, aus Narbonne, Meister Vidal genannt, der zu dem Moreh des Maimonides den oben (S. 260) erwähnten Kommentar und auch zu Schriften arabischer Philosophen Kommentare verfafst hat, welche handschriftlich vorhanden sind.

Die Nachbildung des Moreh durch den (im 14. Jahrhundert lebenden) Karaïten Ahron ben Elia aus Nikomedien in seinem „Lebensbaum“ (worin auch detaillierte Angaben über die religiösen und philosophischen Richtungen bei den Arabern enthalten sind) ist eine auf Philosophie gegründete Darstellung der Dogmen des Mosaismus.

Seit dem 15. Jahrhundert hat der erneute Platonismus (wovon später zu handeln ist) auch auf die Philosophie der Juden einen gewissen Einflufs geübt, der sich in den Dialogen über die Liebe von Leo dem Hebräer, dem Sohne des Isaac Abarbanel, bekundet, s. jedoch Grundr. III, 1, 9. Aufl., S. 15. Diese später in das Hebräische übersetzten Dialoge erschienen ursprünglich italienisch unter dem Titel: „Dialogi di amore, composti per Leone Medico, di natione Hebreo, et dipoi fatto christiano“, Roma 1535, Vinegia, Ald. 1541, und sind vielleicht nicht ohne Einflufs auf Spinoza gewesen. Vgl. B. Zimmels, L. Hebraeus, E. jüd. Ph. der Renaissance, Lpz. D., Bresl. 1866; ders., Leone Hebreo, Neue Studien, Wien 1892.

Zweiter Abschnitt.

Die volle Ausbildung und Verbreitung der Scholastik.

§ 30.*) Das Bekanntwerden der Metaphysik, der Physik und Psychologie und der Ethik des Aristoteles und der teils auf dem Neuplatonismus, teils auf dem Aristotelismus beruhenden Schriften arabischer und jüdischer Philosophen bewirkte eine wesentliche Er-

*) Die §§ 30—37 hat für diese neunte Auflage Herr Dr. M. Baumgartner, Professor an der Universität Breslau, durchgesehen und vielfach ergänzt.

Digitized by Google

weiterung und Umbildung der philosophischen Studien bei den christlichen Scholastikern. Die emanatistische Theosophie in einigen jener Schriften und besonders auch in gewissen anfangs fälschlich dem Aristoteles zugeschriebenen, in der Tat aber dem Neuplatonismus entstammten Büchern begünstigte eine an die Lehren des Johannes Eriugena sich anschliefsende Hinneigung zu pantheistischen Doktrinen, gegen welche bald eine mächtige kirchliche Reaktion erfolgte, die anfangs auch die aristotelische Naturphilosophie und Metaphysik zu treffen drohte; demnächst aber, nachdem der theistische Charakter der echten Schriften des Aristoteles erkannt war, seiner Lehre zum entschiedenen Siege verhalf und den von den früheren Scholastikern aus Augustin und anderen Kirchenvätern entnommenen Platonismus zurückdrängte. Die Herrschaft des aristotelischen, arabischen und jüdischen Monotheismus in der Philosophie der späteren Scholastiker hatte die entschiedene Durchführung der bisher nur unvollkommenen Sonderung einer theologia naturalis von der theologia revelata zur Folge, indem nunmehr der Dreieinigkeitsglaube, in dessen philosophischer Begründung Kirchenväter und frühere Scholastiker die Hauptaufgabe ihres philosophischen Denkens gefunden hatten, auf die Offenbarung allein gestützt und als theologisches Mysterium dem begründeten philosophischen Denken entzogen, der Glaube an das Dasein Gottes aber philosophisch durch aristotelische Argumente gerechtfertigt wurde. Durch umfassende Aneignung und teilweise auch durch Umbildung der aristotelischen Lehren im kirchlichen Sinne ward die scholastische Philosophie für die auch in der „Theologia naturalis“ enthaltenen Fundamentalsätze materiell und formell, für die dem blofsen Glauben vorbehaltenen Mysterien aber formell das adäquate Werkzeug der kirchlichen Theologie, bis seit der Erneuerung des Nominalismus die scholastische Voraussetzung der Harmonie des Glaubensinhaltes mit der Vernunft, die freilich schon seit der Herrschaft des Aristotelismus im 13. Jahrhundert nur noch von jenen Fundamentalsätzen in vollem Mafse galt, mehr und mehr eingeschränkt und zuletzt vollends aufgehoben ward. Als Zentren des Studien- und Wissenschaftsbetriebes entstanden jetzt die Universitäten, als bedeutendste unter allen die um das Jahr 1200 sich bildende Pariser Universität (Universitas magistrorum et scholarium Parisiis studentium), siehe oben S. 200 Anm.

Horoy, Medii aevi bibliotheca patristica seu eiusdem temporis patrologia ab anno 1216 usque ad concilii Tridentini tempora. — Series prima, quae complectitur omnes doctores — ecclesiae Latinae ad saeculum XIII. pertinentes, Par. 1879 ff. (Die Sammlung ist auf etwa 100 Bände berechnet.) — K. Werner, D. Scholastik des späteren Mittelalters, 1. Bd.: Joh. Duns Scotus, 2. Bd.: Die nachskotistische Scholastik, 3. Bd.: Der Augustinismus in der Schol. des späteren Mittelalters, Wien 1881 ff. F. Ehrle, John Peckham über den Kampf des Augustinismus u. Aristotelismus in der

Digitized by Google

zweiten Hälfte des 13. Jahrh., in: Ztschr. f. kath. Theol., Bd. 13, 1889, S. 172—193. Ders., Beiträge zur Gesch. d. mittelalt. Scholastik, II.: Der Augustinismus u. Aristotelismus gegen Ende des 13. Jahrh., in: Archiv f. Litt. u. Kirchengesch. d. Mittelalt., Bd. V, 1889, S. 603—635. O. Willmann, ob. S. 156. Hurter, Nomenclator litterarius theol. cathol., t. IV ab anno 1109—1563, Oenip. 1899. M. de Wulf, La doctrine de la pluralité des formes dans l'ancienne école scolastique du XIII. s., in: Revue d'hist. et de litter. relig. 6, 1901, 427—453. Ders., Augustinisme et Aristotélisme au XIII. s., in: Revue Néo-Scolastique 8, 1901, 151—166. Ders. in der Einleitung zu seiner Ausgabe des Gilles de Lessines de unitate formae, s. ob. S. 155. E. Michael, Gesch. des deutsch. Volkes vom 13. Jahrh. bis zum Ausgang d. Mittelalt., Bd. III, Deutsche Wissenschaft u. deutsche Mystik während des 13. Jahrh., Freiburg 1903.

Über das Bekanntwerden der physischen, metaphysischen und ethischen Werke des Aristoteles (und auch der Schriften der arabischen und jüdischen Kommentatoren) bei den Scholastikern handelt insbesondere Am. Jourdain, Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote, Par. 1819, 2. éd. 1843, deutsch von Stahr, Halle 1831; vgl. Renan, Averr., Par. 1852, S. 148 u. 158 ff., 228 ff. S. auch Leclerc, Histoire de la médecine arabe, Par. 1876, den Abschnitt La science arabe en Occident ou autrement sa transmission par les traductions de l'arabe en latin, II, S. 341—526; Wuestenfeld, Die Uebersetzung arab. Werke ins Lateinische seit dem XI. Jahrh., in: Abhandl. d. K. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, 1877. Menendez-Pelayo, Historia de los Heterodoxos Españoles, t. I, S. 375—414, Madrid 1880. K. Werner, Der Averroismus in d. christl.-peripatet. Psychol. d. späteren Mittelalt., aus Sitzungsber. d. k. Ac. d. W., Wien 1881. J. Forget, Dans quelle mesure les philosophes arabes, continuateurs de la philosophie grecque ont-ils contribué à l'essor de la philosophie scolastique? in: Science catholique 9, 1895, S. 24—42, 122—134, 262—276. M. Steinschneider, Die hebräischen Übersetzungen d. Mittelalt. u. d. Juden als Dolmetscher, 2 Bde., Berl. 1893. Ders., Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen, Lpz. 1897. R. Seyerlen, Die gegenseitigen Beziehungen zwischen abendländischer und morgenländ. Wissensch. mit besonderer Rücksicht auf Salomon ibn Gebirol. Rektoratsrede, Jena 1899. Erweitert u. d. Titel: Populärwissenschaftl. Vorträge über Juden u. Judentum, H. 2 u. 3, Lpz. 1900. P. Mandonnet, Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIII siècle. Etude critique et documents inédits, Fribourg (Suisse) 1899 (Collectanea Friburgensia fasc. VIII). Bedeutendste Schrift über den lateinischen Averroismus des 13. Jahrh. J. Guttmann, Die Scholastik des 13. Jahrh. in ihr. Beziehungen zum Judentum u. zur jüdischen Lit., Bresl. 1902. Über die erste Aufnahme, welche diese Schriften fanden, handelt namentlich Hauréau, Phil. scol. I, S. 391 ff.; vgl. Hauréau, Le concile de Paris de l'année 1210, in: Revue archéol.. nouvelle série, cinquième année, dixième volume, Par. 1864, S. 417—434. G. v. Hertling, Zur Gesch. der aristot. Politik im Mittelalter, in: Rhein. Mus., 39, 1884, S. 446—457. Denifle, Chartularium Univers. Paris. I, S. 70, 78 f., 131. M. de Wulf, Hist. de la philos. médiévale, Louvain 1900, S. 241 f. — Über die Ursachen des Umschwungs und Aufschwungs der Scholastik im 13. Jahrh. s. Frdr. Nitzsch, in: Jahrb. f. protest. Theol., II. Jahrg., 1876, S. 532—560; über den Inhalt der allgemeinen Bildung zur Zeit der Scholastik handelt R. v. Liliencron, Münch. 1876. Über den Eintritt der Bettelorden, der Dominikaner und Franziskaner, in den Organismus der Pariser Universität siehe M. de Wulf, Hist. de philos. médiév., S. 245 f. Thurot, De l'organisation de l'enseignement dans l'Université de Paris, Par. 1850. Mandonnet, Siger de Brabant, 1899, p. XLIV. Ders., De l'incorporation des Dominicains dans l'ancienne Université de Paris, in: Revue thomiste, IV, 1896, S. 139 f.

Die Frage, wann und auf welchem Wege die Scholastiker mit den aristotelischen Schriften aufser dem Organon bekannt geworden seien, ist durch Amable Jourdains Untersuchungen in dem Sinne gelöst worden, dafs die erste Bekanntschaft durch die Araber und Juden vermittelt, nicht lange nachher aber auch der griechische Text besonders aus Konstantinopel nach dem Abendlande gekommen und direkt ins Lateinische übertragen worden sei. In früherer Zeit herrschte die in der Hauptsache richtige Ansicht, dafs die lateinischen Übersetzungen aus arabischen geflossen seien; doch wurde oft nicht scharf genug zwischen den logischen Schriften, die bereits früher ohne diese Vermittlung bekannt waren, und den übrigen unterschieden, und aufserdem die allmählich hinzutretende direkte Über-

Digitized by Google

setzung aus dem Griechischen zu wenig beachtet. Heeren verfiel (in seiner Gesch. des Studiums der klass. Lit. I, S. 183) in den entgegengesetzten Fehler, die arabische Vermittlung zu unterschätzen. Buhle (Lehrb. der Gesch. der Philos. V, S. 247) hält die richtige Mitte, indem er namentlich die Verschiedenheit des Verhältnisses zum Organon und zu den übrigen Schriften hervorhebt, aber ohne Erforschung und Mitteilung der Belege, die später Jourdain gegeben hat. Dafs auch das Organon erst um die Mitte des 12. Jahrhunderts vollständig bekannt wurde und die Früheren auf Categ. und Interpr. nebst der Isagoge und boëthianischen Schriften beschränkt waren, ist erst nach Jourdains Untersuchungen durch Cousin, Prantl und andere ermittelt worden. Siehe oben S. 172, 202.

Sporadisch hat schon früh die Wissenschaft der Araber Einflufs auf die christliche Scholastik geübt. Schon Gerbert eignete sich in Spanien einiges aus derselben an, obschon er (wie Büdinger, Über Gerberts wiss. und polit. Stellung, Marburg 1851, nachgewiesen hat) die arabische Sprache nicht verstand (und wohl ebensowenig auch die griechische). Der Mönch Constantinus Africanus, welcher um 1050 lebte und den Orient bereiste, dann im Kloster Montecassino sich niederliefs, übersetzte besonders medizinische Schriften, namentlich die des Galenus und Hippokrates und des jüdischen Arztes Isaak Israeli, wodurch auch die Lehren der medizinischen Schule von Salerno, Adelards von Bath und Wilhelms von Conches bedingt zu sein scheinen. (Constantini opp. omn., Basel 1536, 1539, vgl. über ihn M. Steinschneider, C. Afric. und seine arabischen Quellen. Archiv f. pathol. Anatomie und Physiol., Bd. 37, Berlin 1866, S. 351—410. F. Wüstenfeld, Die Übersetzungen arabischer Werke ins Lateinische seit dem 11. Jahrh., Abhandl. d. k. Gesellsch. d. Wiss. z. Göttingen, Bd. 22, 1877. H. Siebeck, Archiv f. Gesch. d. Philos. I, 1888, S. 528 ff. Cl. Baeumker, ebd. V, 1891, S. 557. H. Willner, Adelard von Bath de eodem et diverso, Münster 1903, S. 82 ff.) Bald nach 1100 machte sich Adelard von Bath mit Leistungen der Araber bekannt, woraus er mehrere Sätze zur Naturlehre entnahm. Herrmann der Dalmate und Robert von Retine übertrugen astronomische Schriften aus dem Arabischen ins Lateinische, so der erstere das Planispherium des Ptolemaeus, das er an Thierry von Chartres übersandte (siehe oben S. 215). Schon um 1150 übersetzten Johannes Avendeath (Avendear, Johannes ben David, auch Johannes Hispanus genannt) und Dominicus Gundisalvi aus dem Arabischen mittels des Kastilischen ins Lateinische auf Geheifs des Erzbischofs Raymund von Toledo die Hauptwerke des Aristoteles nebst physischen und metaphysischen Schriften des Avicenna, des Algazel und des Alfârâbi, wie auch die „Lebensquelle“ des Avicebron (Ibn Gebirol). Von Johannes Hispanus rührt auch die Übersetzung einer Schrift des christlichen Arztes und Philosophen Costa ben Luca (lebte zu Baalbek zwischen 864—923), De differentia spiritus et animae, her. Diese Abhandlung, die den platonischen und aristotelischen Begriff von der Seele gut auseinandersetzt und die Entstehung der Vorstellungen auf physiologische Weise zu klären sucht, hat vielfach auf spätere Scholastiker, so auf Alfredus Anglicus, Albertus Magnus, Roger Bacon, eingewirkt, Herausgegeben ist die Übersetzung von Barach, s. ob. S. 155.

Dominicus Gundissalinus, Archidiacon von Segovia, begnügte sich nicht mit der Tätigkeit eines Übersetzers. Er suchte die aristotelisch-neuplatonisch-arabische Wissenschaft, mit welcher er in seiner Eigenschaft als Interpret vertraut geworden war, auch in einer Reihe eigener Werke in systematischer Weise zu verwerten. Bereits oben S. 226 wurde der von P. Correns (die dem Boëthius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundisalvi De unitate, Münster 1891, Beiträge z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt., Bd. I, H. 1) edierte Traktat De unitate

Digitized by Google

erwähnt. Nur zu deutlich verrät er die Quellen, aus welchen er geschöpft ist, nämlich Boëthius und Avencebrol Fons vitae. Das Sein besteht in der Verbindung der Form mit der Materie (Esse igitur est non nisi ex conjunctione formae cum materia, ed. Correns S. 3), oder darin, dafs aus beiden eine Einheit konstituiert wird (Cum autem forma materiae unitur, ex conjunctione utriusque necessario aliquid unum constituitur, ebd. S. 3). Das die Einheit konstituierende Prinzip ist aber die Form, während die Materie als Grund der Vielheit erscheint (Forma ergo existens in materia ... unitas est; materia per se diffluit et de natura sua habet multiplicari, ebd. S. 5). Die geschaffene Einheit deszendiert (descendens) aus einer ersten, schöpferischen Einheit. Da aber alles Geschaffene verschieden ist vom Schöpfer, so auch die geschaffene Einheit von der schöpferischen. Die letztere ist anfangs- und endlos, unterschieds- und wechsellos, erstere dagegen der Vielheit, Verschiedenheit und Veränderlichkeit unterworfen (ed. Correns S. 5). Je weiter eine geschaffene Einheit sich entfernt von der ersten und wahren Einheit, desto vielfacher und zusammengesetzter ist sie (quanto remotior fuerit a prima unitate, tanto erit multiplicior et compositior, ebd. S. 6). Nach diesem Prinzip ergibt sich eine in drei Stufen absteigende Seinsreihe. Am nächsten steht der wahren Einheit die Intelligenz, dann folgen die Seele und die Körperwelt (ebd. S. 6). Die Materie geht durch alle Seinsstufen hindurch. Quia igitur materia in supremis formata est forma intelligentiae, deinde forma rationalis animae, postea vera forma sensibilis animae, deinde inferius forma animae vegetabilis, deinde forma naturae, ad ultimum autem in infimis forma corporis etc., ed. Correns S. 8. Alles geschaffene Seiende, auch die Intelligenzen und Seelen, sind demnach aus Materie und Form zusammengesetzt. — Ähnliche Gedanken kehren wieder in der Schrift: De processione mundi, herausgegeben von Menendez Pelayo (Historia de los heterodoxos Españoles, t. I, Madrid 1880, S. 691—711), einer Kompilation aus Boëthius, Avencebrol und Avicennas Metaphysik. — Die Psychologie wird behandelt in der Schrift De anima, zum Teil herausgegeben von A. Löwenthal (Dominicus Gundisalvi und sein psychologisches Kompendium, Berlin 1890, Königsb. Diss., und Pseudo-Aristoteles über die Seele, eine psychologische Schrift d. 11. Jahrh. und ihre Beziehungen zu Salomon ibn Gebirol, Berlin 1891, S. 79—131). Sie steht unter dem Einflufs Avencebrols, Avicennas liber sextus naturalium und einer unbekannten arabischen Quelle, aber nicht einer verlorenen psychologischen Schrift Avencebrols, wie Cl. Baeumker (Dom. Gund. als philos. Schriftsteller in: Compte rendu du 4[re] Congrès scientifique international des catholiques. III. Sect. Fribourg 1898, S. 50ff., auch separat Münster 1899, S. 13) gegen Löwenthal nachweist.

Die Seele ist eine unkörperliche Substanz, die selbst unbewegt den Körper bewegt. Neben der platonischen erscheint aber die aristotelische Seelendefinition. Gott schafft nicht unmittelbar die Seelen, sondern bedient sich der Engel als Instrument. Sie schaffen aber die Seele nicht aus nichts, sondern aus der spirituellen Materie. Derselbe Gedanke auch in De processione mundi, wo den Engeln auch die Himmelsbewegung zugeschrieben wird (Ministerio enim angelorum dicunt philosophi ex materia et forma cotidie creari animas, celos etiam moveri, ed. Menendez Pelayo, S. 710). — Die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele entwickelt G. in der Abhandlung De immortalitate animae, herausgegeben von G. Bülow (Des Dom. G. Schr. v. d. Unsterblichkeit der Seele. Nebst einem Anhang, enthaltend die Abhandl. d. Wilhelm v. Paris (Auvergne) De immortalitate animae, Münster 1897. Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt., Bd. II, H. 3; vgl. dazu J. A. Endres, Die Nachwirkung von Gundissalinus De immortalitate animae in: Philos. Jahrb. d. Görresges., Bd. 12, 1890, S. 382—392). Die Schrift

Digitized by Google

geht zurück auf eine noch unbekannte arabische Quelle, aber nicht von der Hand Avencebrols, wie G. Bülow gegen Löwenthal dartut, und wurde später von Wilhelm v. Auvergne überarbeitet. G. unterscheidet äufsere (conclusiones ex extraneis) und innere Beweisgründe (argumenta ex propriis). Die ersteren sind Variationen des Motivs der göttlichen Gerechtigkeit. Wie er aber die platonischen Beweise als untauglich übergeht, so will er nicht, wie früher, aus äufseren, sondern aus inneren, in der Sache selbst gelegenen Gründen die Unsterblichkeit der Seele dartun, und er benutzt dazu das gesamte Rüstzeug, das ihm die aristotelisch-neuplatonisch-arabische Philosophie (Aristoteles et sequaces ejus) an die Hand gab (Unabhängigkeit der intellektiven Betätigung der Seele vom Körper, Charakter der Seele als forma immaterialis, Glückseligkeitsstreben der intellektiven Seele, Stellung der Seele zwischen den reinen Geistern und den in die Materie versenkten Tier- und Pflanzenseelen, Freiheit der Seele von den vier möglichen Arten der Zerstörung, Organlosigkeit des Intellekts und seine unendliche Erkenntnisfähigkeit, Verbindung der Seele mit dem Quell des Lebens; vgl. G. Bülow, a. a. O. S. 140f.). Mit Recht bemerkt G. Bülow, a. a. O. S. 141: „Es ist eine reiche Fülle von Argumenten, welche Gundissalinus uns in wohlgeordneter, klarer Darstellung vorführt; er ist jedenfalls derjenige, durch welchen jene Beweisketten in dieser Form dem lateinischen Abendland vorgelegt wurden.“ Welch grofse historische Bedeutung der Schrift zukommt, zeigt sich in ihrer Überarbeitung durch Wilhelm von Auvergne, in ihrer reichlichen Verwertung durch Johannes von Rupella in seiner Summa de anima, durch Bonaventura in seinem Sentenzenkommentar, durch Albertus Magnus in der Summa de creaturis; vgl. J. A. Endres, a. a. O. S. 385ff. — Endlich die um 1150 abgefafste Schrift De divisione philosophiae, herausgeg. v. L. Baur, Münster 1903, Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt., Bd. IV, H. 2—3. Diese auch noch später von Michael Scotus und Robert Kilwardby (siehe unten S. 284 und S. 316) viel benutzte Einleitung in das Studium der gesamten Philosophie durchbricht vollständig den alten frühscholastischen Studienplan des Triviums und Quadriviums und bringt durchgreifende Neuerungen. Nicht blofs das ganze aristotelische Organon, das übrigens schon seit Thierry v. Chartres bekannt war (vgl. oben S. 215), sondern vor allem die neuen Disziplinen der Metaphysik, Physik, Politik, Ökonomik, Ethik nebst den entsprechenden Werken des Aristoteles (Metaphysica, De naturali auditu, Libri coeli et mundi, De generatione et corruptione, De impressionibus superiorum, De animalibus, De anima, Libri de naturalibus [parva naturalia], Politica) treten hier zum ersten Mal im Rahmen des mittelalterlichen Schulbetriebes auf und drängen die bisher beherrschenden Fächer der Artes liberales in eine untergeordnete Stellung. Wie alle Schriften Gundisalins, so ist auch diese Kompilation. Baur kommt zum Resultat (a. a. O. S. 314): „Die Schrift des Dom. Gund. über die Einteilung der Philosophie ist eine aus arabischen (Al-Kindi, Al-Farabi, Avicenna, An-Nairizi, Al-Gazel und mehreren unbekannten Autoren) und lateinischen (Boëthius, Isidorus, Beda) Quellen geschickt hergestellte Kompilation, welcher die philosophische Einleitungsschrift des Al-Farabi ganz — und zwar wörtlich unter Umstellung einzelner Teile — einverwoben ist. Die Schrift selbst steht auf ganz ausgesprochen aristotelischem Boden und ist ihrer Tendenz sowohl als ihrem Inhalt nach in allerengste Beziehung zu setzen zu der von Ammonius Hermiae ausgegangenen und durch die Syrer und Araber vermittelten Kommentatoren-Literatur.“ Nicht erst Alexander von Hales oder Wilhelm von Auvergne wie man bisher annahm, sondern Dominicus Gundissalinus um die Mitte des 12. Jahrhunderts ist der „erste Apostel des neuplatonisch gefärbten Aristotelismus“ (G. Bülow, a. a. O. S. 143). Auch die Avencebrolsche Lehre von der Zusammen-

Digitized by Google

setzung der geistigen Substanzen, der Intelligenzen und Seelen findet nicht erst bei Alexander von Hales, sondern bereits bei Gundisalin (De unitate, De processione mundi, De anima) Aufnahme (vgl. P. Correns, a. a. O. S. 19, 39 und M. Wittmann, Die Stellung d. h. Thom. v. Aquin z. Avencebrol, Münster 1900, S. 17), während sie allerdings in De immortalitate animae abgelehnt wird (vgl. G. Bülow, a. a. O. S. 103, 133). Aufser der bereits genannten Literatur vgl. noch: A. Jourdain, Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote, Paris 1843, S. 117ff., 450ff.; Salomon Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe, Paris 1859, S. 170ff., 531; Hauréau, Hist. de la philos. scol. II, 1, Paris 1880, S. 55ff.; ders., Mémoires de l'Académie des inscriptions, t. 29, 2, Paris 1879, S. 319–330; V. Rose, Hermes, VIII, 1874, S. 335f.; L. Leclerc, Hist. de la médecine arabe, Bd. II, Paris 1876, S. 376; F. Wüstenfeld, Die Übersetzungen arab. Werke ins Lateinische. Abh. d. k. Ges. d. Wiss. z. Göttingen 1877, S 38ff.

Das arabisch verfafste, eine Zusammenstellung neuplatonischer Sätze enthaltende Buch De causis (auch De causis causarum, De intelligentiis, De esse, De essentia purae bonitatis), für dessen Autor Albert d. Gr. einen Juden David hält (s. ob. S. 266), verbreitete sich in lateinischer Übersetzung als ein aristotelisches Werk bald nach 1187. Die fälschlich dem Aristoteles zugeschriebene Theologia (auch De secretiori Ägyptiorum philosophia), die in lateinischer Übersetzung mindestens seit 1200, vielleicht schon früher, bekannt war, trug dazu bei, dafs anfangs neuplatonische Lehren unter der Autorität des Aristoteles Eingang fanden (s. ob. S. 265). Der Verfasser derselben beruft sich in der Einleitung bei der Aufzählung der Gründe auf sein früheres Buch „Metaphysik". Im Jahre 1210 verordnete das unter dem Vorsitze des Erzbischofs von Sens, Peter von Corbeil, zu Paris versammelte Provinzialkonzil unter anderem auch: nec libri Aristotelis de naturali philosophia nec commenta legantur Parisiis publice vel secreto (vgl. Denifle, Chartul. Univers. Paris. I, S. 70). Guillaume le Breton, der Fortsetzer des Geschichtswerkes des Rigordus, berichtet (ungenau), die kurz vorher von Konstantinopel gekommenen und aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzten metaphysischen Schriften des Aristoteles (auf die in der Tat David von Dinant sich berufen hat) seien, weil sie zu der amalrikanischen Ketzerei Anlafs gäben, verbrannt, und ihr Studium untersagt worden. Der Fortsetzer der Chronik des Robert von Auxerre sagt nicht von der Metaphysik, sondern von der Physik des Aristoteles (libri Aristotelis qui de naturali philosophia inscripti sunt), ihre Lesung sei durch jenes Konzil (1210) auf drei Jahre verboten worden; das Gleiche erzählt Cäsarius von Heisterbach, der nur libros naturales nennt. Hiernach könnte es scheinen, dafs 1213 jenes Verbot wieder aufgehoben worden sei. Jedoch in den Statuten der Pariser Universität, die im Jahre 1215 durch den päpstlichen Legaten Robert von Courçon sanktioniert wurden, wird zwar das Studium der aristotelischen Bücher über die Dialektik, und zwar über die „alte" und „neue", d. h. über die altbekannten und die um 1140 neu bekannt gewordenen Teile der Logik geboten, das der aristotelischen Bücher über die Metaphysik aber und über die Naturphilosophie, wie auch der Abrisse ihres Inhalts, und das der Lehren des David von Dinant, des Amalrich und eines Spaniers Mauritius (worunter einige den Averroës vermuten, sofern Mauritius aus Mauritius, wie Averroës mitunter genannt werde, korrumpiert sei) verboten (du Boulay, Hist. univ. Par. III, p. 82; Denifle, Chartul. Univers. Paris. I, S. 78f.). Die Ethik blieb unverboten, übte aber in den nächsten Jahrzehnten nur geringen Einflufs aus. Dafs man übrigens aufserhalb von Paris wenigstens Ende der 20er Jahre auf jene Verbote nicht viel gab, zeigt der Brief der Magistri in Toulouse von 1229

Digitized by Google

(„Libros naturales, qui fuerunt Parisiis prohibiti, poterunt illic audire, qui volunt naturae sinum medullatenus perscrutari"), Denifle, Chartular. Univ. Paris. I, p. 131; Baeumker, Arch. f. Gesch. d. Phil., Bd. X, 1897, S. 143, Anm. 76. Durch eine Bulle vom 23. Februar 1225 gebot der Papst Honorius III. die Verbrennung aller Exemplare der Schrift des Eriugena *Περὶ φύσεως μερισμοῦ*. Im April 1231 befahl Papst Gregor IX., die durch das Provinzialkonzil aus einem bestimmten Grunde (der nach der Angabe des Roger Bacon sowohl hinsichtlich der Physik als auch der Metaphysik hauptsächlich in der aristotelischen Lehre von der Weltewigkeit lag) verbotenen Libri naturales sollten so lange zu Paris nicht gebraucht werden, bis sie geprüft und von jedem Verdacht des Irrtums gereinigt seien, und in einem Breve aus demselben Monat an einige angesehene und gelehrte Theologen, unter denen Wilh. von Auxerre, Archidiakonus von Beauvais (über ihn und seinen Kommentar zum Anticlaudian des Alanus von Lille vgl. Hauréau, Notices et extraits I, Paris 1890, 351—356, und Baeumker im Arch. f. Gesch. d. Phil., Bd. X, 1897, S. 143, Anm. 77), befiehlt er diesen, die Bücher der Philosophia naturalis aufmerksam zu prüfen und alle schädlichen Irrtümer daraus zu entfernen, damit sie dann nach dieser Säuberung ohne Gefahr studiert werden könnten (s. Hauréau, Hist. de la ph. sc., II, 1, S. 115f.). Damit in ursächlichem Zusammenhang steht eine gewisse aftermystische Richtung, die in der Wissenschaft und ihrer Pflege rein diabolische Einflüsse erblickte; s. Wehofer, Die Schrift des Gérard de Frachet „Vitas fratrum o. P.", Jahrb. f. Ph. u. sp. Th., XI, 17–41, ferner Mandonnet, Rev. thom. IV, 22 f. Thomas v. Aquino bekämpft diese Tendenzen energisch; s. unten. Aus der Tatsache, dafs um eben diese Zeit durch die angesehensten kirchlichen Lehrer die sämtlichen Schriften des Aristoteles mit Einschlufs der Physik kommentiert zu werden begannen, und dafs 1255 auf der Pariser Universität die Metaphysik und Physik des Aristoteles offiziell in den Kreis der Unterrichtsgegenstände der Facultas artium aufgenommen wurde (vgl. Denifle, Chartul. Univers. Paris. I, S. 278; M. de Wulf, Hist. de philos. médiév., S. 244 und dens., Hist. de la philos. scol., S. 274), dürfen wir schliefsen, dafs man allmählich immer mehr den echten Aristoteles von den platonisierenden Auslegungen unterscheiden gelernt hatte. Die Lehre von der Weltewigkeit gehört zwar in der Tat dem Aristoteles an; der inkriminierte Traktatus „De divinatione somniorum" aber ward als die Schrift De somno et vigilia erkannt; man fand, dafs Aristoteles in seiner Metaphysik Lehren, wie die amalrikanische, keineswegs begünstige. Ausdrücklich bezeugt Roger Bacon in seinem 1292 verfafsten Compendium studii theologiae (bei Charles, Rog. Bacon, Paris 1861, S. 314 und 412), dafs das Verbot nur bis zum Jahre 1237 in Kraft war. Er sagt: „tarde venit aliquid de philosophia Aristotelis in usum Latinorum, quia naturalis philosophia eius et metaphysica cum commentariis Averrois et aliorum libris in temporibus nostris translatae sunt, et Parisiis excommunicabantur ante annum Domini 1237 propter aeternitatem mundi et temporis et propter librum de divinatione somniorum, qui est tractatus de somno et vigilia et propter multa alia erronee translata." Über die Rezeption der aristotelischen Schriften vgl. die Bemerkungen Baeumkers im Arch. f. Gesch. d. Phil., Bd. X, 1897, S. 140 (zu Simon von Tournai), S. 143, Anm. 76 (Radulph de Longo Campo) und S. 143, Anm. 77 (zu Wilh. v. Auxerre) und S. 145. Die aristotelische Doktrin gewann die gröfste Autorität in der folgenden Zeit, die den Aristoteles als den „praecursor Christi in naturalibus" mit Johannes dem Täufer als „praecursor Christi in gratuitis" zu parallelisieren pflegte. Aristoteles wird gleichsam für die Norm der Wahrheit gehalten, Alb. M. de an. III, tr. 2 c. 3: conveniunt omnes Peripatetici in hoc quod Aristoteles verum dixit, quia dicunt, quod natura hunc hominem posuit quasi regulam

Digitized by Google

veritatis, in qua summam intellectus humani perfectionem demonstravit. Wie grofs im späteren Mittelalter die Autorität seiner Lehre war, zeigt u. a. die Literatur der „Auctoritates“ oder „Dicta notabilia“, worüber Prantl handelt in den Sitzungsber. der Münchener Akad. der Wissensch. 1867, II. 2. S. 173—198. Schon bevor das kirchliche Urteil ein günstigeres geworden war, liefs Kaiser Friedrich II. in Italien unter der Aufsicht des Michael Scotus und Hermannus Alemannus (vgl. über ihn G. H. Luquet, Herrmann l'Allemand in: Revue de l'histoire des réligions, 1901, 407—422) mit Hilfe von Juden die aristotelischen Schriften nebst arabischen Kommentaren (insbesondere des Averroës) ins Lateinische übersetzen. Fast der gesamte Komplex der Werke des Aristoteles war etwa seit 1210—1225 in arabisch-lateinischer Übersetzung zugänglich (Am. Jourdain, a. a. O., 2. Aufl., Paris 1843, S. 212). Später bemühten sich u. a. Robert Greathead, Albertus Magnus, dann namentlich auch Thomas von Aquino um reinere Texte, die auf direkter Übertragung aus dem Griechischen beruhten. Robert Greathead, Bischof von Lincoln, gest. 1253, veranlafste Griechen aus Unteritalien zur Übersetzung aristotelischer Schriften: insbesondere ist auf seine Veranlassung um 1250 die sogenannte „nova translatio“ der nikomachischen Ethik angefertigt worden. Wilhelm von Moerbecke (gest. 1281 als Erzbischof von Korinth; vgl. über ihn M. de Wulf, Hist. de la philos. scol. dans les Pays-Bas et la principauté de Liege, Louvain, Paris 1895, S. 279 f.) hat (um 1260—1270) auf Veranlassung des Thomas von Aquino die Schriften des Arist. und die στοιχείωσις θεολογική des Proclus aus dem Griechischen übertragen (seine Übers. der Politica hat mit dieser selbst Susemihl ediert, Leipz. 1872), einzelne Schriften u. a. auch Heinrich von Brabant (um 1271) infolge einer durch Thomas von Aquino an ihn gerichteten Aufforderung. — Viel gelesen wurde auch die pseudo-aristotelische Schrift De secretis secretorum, die im Original von einem unbekannten Araber des 11. oder aus dem Anfang des 12. Jahrhunderts herrührt; vgl. Rich. Förster, De Aristotelis quae feruntur secretis secretorum commentatio, Kiel 1888.

Obschon auch bereits für die erste Periode der Scholastik die Anwendung der Dialektik auf die Theologie charakteristisch ist, so ist doch erst in der zweiten Periode die dialektisch-scholastische Unterrichtsweise zu jener vollen Ausbildung gelangt, welche durch das Studium der aristotelischen Logik und Metaphysik und durch Gewohnheit des schulmäfsigen Disputierens bedingt ist. Diese Methode besteht darin, dafs man die vorzutragenden Lehren an eine zu kommentierende Schrift anknüpft, den Inhalt dieser Schrift durch Einteilungen und Untereinteilungen so lange zerlegt, bis man bei den einzelnen Sätzen angelangt ist, dann diese interpretiert, Fragen aufstellt, die sich darauf beziehen. Ist so die Frage gegeben, so werden die Gründe für die Bejahung und die Gründe für die Verneinung, soweit es möglich ist, in streng syllogistischer Form vorgetragen. Hieran schliefst sich die Entscheidung, deren Inhalt zunächst entwickelt und erklärt, darauf wieder in möglichst syllogistischer Weise begründet wird. Den Schlufs macht die Widerlegung der Gegengründe, falls die Bejahung angenommen ist, der für die Verneinung, im entgegengesetzten Falle der für die Bejahung. Die Vertreter der verschiedenen Ansichten werden in der Regel nicht genannt. Keine Ansichten werden während dieses Zeitraums verteidigt, die völlig original und nicht auf irgend welche Autorität gestützt wären (dies hat namentlich Prantl auf dem Gebiete der Logik im einzelnen nachgewiesen). Verschiedene unrichtige Auffassungen werden berichtigt (im Anschlufs an Denifle) von Jos. Ant. Endres, Über den Ursprung und die Entwicklung der scholastischen Lehrmethode, im Philos. Jahrb., Fulda 1889, S. 52—59. Siehe auch oben S. 201.

Digitized by Google

§ 31. Nachdem Dominicus Gundissalinus schon um die Mitte des 12. Jahrhunderts in seinen Schriften die aristotelisch-arabisch-jüdische Literatur verwertet und in seiner „divisio philosophiae“ einen der wissenschaftlichen Bewegung der Zeit angepafsten Studienplan entworfen hatte, ist Alexander von Hales, gest. 1245, der erste Scholastiker, der die gesamte Philosophie des Aristoteles und zugleich einen Teil der Kommentare von arabischen Philosophen gekannt und in den Dienst der christlichen Theologie gestellt hat; er hat jedoch nicht (wie Albertus Magnus) die philosophischen Doktrinen als solche dargestellt, sondern nur bei der Begründung theologischer Dogmen in seiner Summa theologiae von philosophischen Lehren Gebrauch gemacht, ist aber doch wesentlich Urheber der scholastischen Methode gewesen. Schon längst ein gefeierter Lehrer an der Pariser Universität, trat er um 1231 oder 1232 in den Franziskanerorden ein, der damit in den Besitz einer Lehrkanzel an jener Universität kam. Wilhelm von Auvergne, Bischof von Paris, gest. 1249, fragt als der erste unter den Scholastikern bestimmt nach der Entstehung des Wissens, kommt aber in der Behandlung dieser Frage nicht zur vollen Klarheit. Er bekämpft die platonische Ideenlehre und bekennt sich zu einer Art von gemäfsigtem Realismus. Er identifiziert als Christ die Gesamtheit der Ideen mit der zweiten Person der Gottheit. Robert Greathead, Bischof von Lincoln, gest. 1253, der durch gelehrte Griechen aus Unteritalien direkte Übersetzungen von Schriften des Aristoteles anfertigen liefs, verband platonische Lehren mit aristotelischen. Michael Scotus ist mehr als Übersetzer von Schriften des Aristoteles als durch seine eigenen Schriften von Bedeutung. Der gelehrte Vincentius von Beauvais, gest. 1264, ist mehr Encyklopädiker als Philosoph. In psychologischer Beziehung, besonders was den Sitz der Seele anlangt, vertrat die aristotelische Lehre Alfredus Anglicus, der ein älterer Zeitgenosse des Roger Bacon war und sich vielfach in Opposition setzte zu den mittelalterlich-kirchlichen Vorstellungen von der Seele. Der Mystiker Bonaventura, gest. 1274, ein Schüler des Alexander von Hales, gibt den (durch Neuplatoniker und Kirchenväter umgebildeten) platonischen Lehren den Vorzug vor den aristotelischen, ordnet aber alle menschliche Weisheit der göttlichen Erleuchtung unter. Über der vulgären Moralität steht nach ihm die Erfüllung der Mönchsgelübde und zuhöchst die mystische Kontemplation, die den Vorgeschmack der jenseitigen Seligkeit gewährt.

Des Alexander von Hales Summa universae theologiae ist zuerst Venet. 1475, dann auch Norimb. 1482, Venet. 1576 u. ö. gedruckt worden. Literaturgeschichtliches dazu in der Einl. zum 1. Bd. der neuen Bonaventura-Ausgabe von 1882. Die merkwürdige Summa virtutum wird da dem A. v. H. ab- und problematisch dem Wilh.

Digitized by Google

v. Melitone zugeschrieben. Jos. Ant. Endres, Des Al. v. H. Leben u. psychol. Lehre, in: Philos. Jahrb. von Const. Gutberlet und Jos. Pohle, Fulda 1888, I, S. 24—55, 203—225, 227—296. De Martigné, La scolastique et les traditions franciscaines, Par. 1888, S. 505. H. Siebeck, Zur Psychologie d. Scholastik, in: Archiv f. G. d. Philos., Bd. II, 1889, S. 181. F. Picavet, Abélard et Alex. de Hales créateurs de la méthode scolastique, Biblioth. des beaux arts, Par. 1896; vielfach verbessert von Endres, s. S. 278. J. Guttmann, Alexandre de Hales et le judaisme, in: Revue des études juives, 19, 1890, S. 224—234. Ders., Die Scholastik des 13. Jahrh. in ihren Beziehungen zum Judentum, Breslau 1902, S. 32—46. Über Al. Versöhnungslehre J. Gottschick in: Ztschr. f. Kirchengesch., Bd. 23, 1902. Über sein Verhältnis zu Avencebrol M. Wittmann, Die Stellung des hl. Thomas von Aq. zu Avencebrol, Münster 1900, S. 20 ff.

Die Schriften des Wilhelm von Auvergne sind Venet. 1591, dann genauer und vollständiger durch Blaise Leferon, Aureliae 1674, herausgegeben worden; vgl. K. Werner, Die Psychologie des W. v. A., in: Sitzungsber. d. k. Akad. d. Wiss., philos.-histor. Klasse, Bd. 73, Wien 1873; ders., Wilhelms v. Auvergne Verh. zu den Platonikern des 12. Jahrh., in: Sitzungsber. d. k. Akad. d. Wiss. zu Wien 1873, Bd. 74, S. 119 ff. N. Valois, Guillaume d'Auvergne — sa vie et ses ouvrages, Par. 1880. Matthias Baumgartner, D. Erkenntnissl. d. Wilh. v. Auvergne, Münster 1893, Beiträge z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters, Bd. II, H. 1. J. Guttmann, Guillaume d'Auvergne et la littérature juive, in: Revue des études juives, Bd. 18, 1889, S. 243 ff. Ders., Die Scholastik des 13. Jahrh. in ihren Beziehungen zum Judentum, Bresl. 1902, S. 13—32. St. Schindele, Beiträge zur Metaphysik d. W. v. A., Münch. 1900, Diss. Über W.s Verhältnis zu Avencebrol aufser Guttmann M. Wittmann, Die Stellung des hl. Thomas zu Avencebrol, Münster 1900, S. 19 ff. (Beiträge zur Gesch. der Philos. d. Mittelalt., Bd. III, H. 3). Über das Verhältnis von Wilh. v. Auv. zu Gundisalvis Schrift De immortalitate vgl. Hauréau, Notices et extraits de quelques manuscrits latins, V, 195 ff.; A. Löwenthal, Pseudo-Aristoteles über die Seele, Berl. 1891; Bülow, Des Dominicus Gundissalinus Schrift von der Unsterblichkeit der Seele nebst einem Anhang, enthaltend die Abhandlung des Wilhelm von Paris (Auvergne) De immortalitate animae, Münster 1897, in Heft 3, Bd. II der Beiträge z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters; Baeumker in: Arch. f. Gesch. d. Philos., Bd. X, 1897, S. 146. — Die in der Ausgabe seiner Werke, Orléans 1674, II, 244 ff., gedruckten Sermones rühren von Guillaume Péraud her, vgl. Hauréau a. a. O. III, 272. V, 55; Mitteilungen aus einem wirklich echten bringt Hauréau VI, 228 ff.

Der Auszug des Robert Greathead von Lincoln aus den acht Büchern der Physik des Aristoteles ist Venet. 1498 und 1500 und Paris 1538 gedruckt worden, sein wegen des Realismus interessanter Kommentar zu den Analyt. post. (Handschriften bei Hauréau, Notices, II, 148) öfters zu Venedig und zu Padua 1497, seine Schrift De utilitate artium Venedig 1514; vgl. über ihn Reinhold Pauli, Bischof Grosseteste und Adam von Marsch, Tübing. 1864; Gotthard Victor Lechler, R. Grosseteste, Bischof von Lincoln, Lpz. (Univ.-Pr.) 1867. R. Felten, R. Grosseteste, Bischof von Lincoln, Freiburg 1887. Fr. S. Stevenson, Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln. A contribution to the religious, political and intellectual history of the thirteenth century, Lond. 1899. R. Seeberg, Die Theologie des Duns Scotus, in: Studien z. Gesch. d. Theol. u. Kirche, Bd. V, 1900, S. 11—16. L. Baur, Dominicus Gundissalinus de divisione philosophiae, Münster 1903, S. 152, 390. G. Dottin, Une version irlandaise du dialogue du corps et de l'âme attribuée à R. G., in: Revue celtique, janvier 1902.

Des Michael Scotus Schrift Super autorem sphaerae ist zu Bologna 1495 und zu Venedig 1631, De sole et luna zu Strafsburg 1622, De chiromantia öfters im 15. Jahrh. gedruckt worden. Vgl. über ihn Brown, An enquiry into the life and legend of Michael Scot, Edinburgh 1897. Fragmente einer Einleitungschrift des M. Sc. sind erhalten im Speculum doctrinale des Vincenz von Beauvais; siehe L. Baur, Dominicus Gundissalinus de divisione philosophiae, Münster 1903 (Beiträge z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters, Bd. IV, H. 2—3), S. 226, 364 ff., Anhang S. 398—400, wo der Text mitgeteilt wird.

Des Vincentius von Beauvais Speculum quadruplex: naturale, doctrinale, historiale, morale ist Venet. 1484 und 1494, später 1591 und Duaci 1624, das Speculum nat. et doctrinale bereits Argent. 1473, mit dem hist. Nürnb. 1486 ediert worden. V. v. B. über die Erziehung, aus dem Latein. übers. von Millauer, Erlang. 1887. Zu der Epistula de morte amici consolatoria und dem Traktat De eruditione puerorum stellt Hauréau (Notices et extraits, V, 110—113) eine Liste der benutzten Dichter und Prosaiker zusammen. Vgl. über ihn Christoph Schlosser, Frankf. a. M. 1819, und

Digitized by Google

Aloys Vogel, Univ.-Pr., Freiburg 1843; J. B. Bourgeat, Etudes sur Vincent de B., Par. 1856; ferner Prantl, Gesch. der Log., III, S. 77—85; Desbarreaux-Bernard, Etude bibliogr. sur l'édit. de Specul. quadruplex de Vinc. de Beauv., attribuée à Jean Mentel ou Mentelin de Strasbourg, Par. 1872; Boutaric, Vinc. de B. et la connaissance de l'antiquité classique au XIII. siècle, Par. 1875; W. Gass, Zur Gesch. der Ethik, Vincenz v. Beauvais u. das Speculum morale, in: Ztschr. f. Kirchengesch., Bd. I, 1877, S. 365—396; Bd. II, 1878, S. 332—365, 510—536. Rich. Friedrich, V. v. B. als Pädagog, I.-D., Lpz. 1883. Der „Lehrspiegel" ist nach Al. Vogel um 1250, der „Geschichtsspiegel" um 1254 verfafst worden; der „Sittenspiegel" ist nicht eine Schrift des Vincentius, sondern eines Späteren und zwischen 1310 und 1320 entstanden. Auch die übrigen Teile sind nach Prantls Annahme (Gesch. d. Log., III, S. 37) von Interpolationen nicht frei (welche sich jedoch schon in Handschriften des 14. Jahrhunderts finden). F. Wüstenfeld, Die Übersetzungen arabischer Werke ins Lateinische, in: Abh. d. k. Ges. d. Wiss. z. Götting. 1877, S. 99 ff. H. Siebeck, Zur Psychologie der Scholastik, in: Archiv f. Gesch. d. Philos., Bd. II, 1889, S. 179. J. Guttmann, Die Beziehungen d. V. v. B. zum Judentum, in: Monatsschr. z. Gesch. d. Judent., N. F., III, 5. Ders., Die Scholastik des 13. Jahrh.s in ihren Beziehungen zum Judentum, Bresl. 1902, S. 121—137. M. Steinschneider, Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen, Lpz. 1897. R. Seyerlen, Die gegenseitigen Beziehungen zwisch. abendländischer a. morgenländischer Wissensch. mit besonderer Rücksicht auf Salomon Ibn Gebirol. Rektoratsrede, Jena 1899, Anm. 15. Über V. v. B. Verhältnis zu Alfârâbi vgl. L. Baur, Dominicus Gundissalinus de divisione philosophiae, Münster 1903, S. 159, 217. Über Vincenz v. B. als Pädagog vgl. noch: Schumann, Lehrb. d. Pädagogik, Hannov. 1876, S. 98 ff. A. Stöckl, Gesch. d. Pädagogik, Mainz 1876, S. 177 ff., Pädagog. Monatshefte 1896, S. 633—644. M. Kappes, Lehrb. d. Gesch. d. Pädagogik, Bd. I, Münster 1898, S. 481 ff. O. Willmann, Didaktik als Bildungslehre, Bd. I, 3. Aufl., 1903.

Excerpte aus der Schrift des Alfredus Anglicus De motu cordis finden sich in der Bibliotheca philosophorum mediae aetatis, schlecht herausgegeben von S. Barach, s. ob. S. 155. Barach handelt in dem Vorwort von dem Verfasser der Schrift und gibt eine Analyse derselben. Vgl. B. Hauréau, Mémoire sur deux écrits intitulés: De motu cordis, im 2. Teil des 28. Bds. der Mémoires de l'acad. des inscript. et belles lettres. Die Schrift ist (nach Hauréau) keine Übersetzung aus dem Arabischen, wie Jourdain gemeint hatte; vgl. Baeumker, Archiv f. Gesch. d. Phil., Bd. X, 1897, S. 145.

Die Schriften des Bonaventura sind Argentorati 1482, Romae 1588—1596 u. ö. gedruckt worden. Bonaventurae opera ed. A. C. Peltier, Besançon und Paris 1861 ff., Opp. omnia edita studio et cura P. P. collegii a S. Bonaventura, Ad claras aquas prope Florentiam, von 1882—1902, 10 Bde., vgl. darüber Cl. Baeumker in: Archiv f. Gesch. d. Philos., Bd. V, S. 128. Bonaventurae opusc. duo praestantissima: Breviloqu. et itinerarium mentis ad Deum, ed. Car. Jos. Hefele, ed. III, Tub. 1862. De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam Seraphici Doctoris S. Bonaventurae et nonnullorum ipsius discipulorum. — Ad claras aquas 1883. Nach Hauréau, Notices et extraits etc., sind nicht von Bonaventura De trinitate (wahrscheinlich von Eucher), II, 112, VI, 29; Speculum disciplinae (von Bernardus de Bessa), VI, 150—153. Über ihn handeln namentlich: W. A. Hollenberg (Studien zu Bonaventura, Berl. 1862; Bon. als Dogmatiker, in: Theol. Stud. u. Kr. 1868, Heft 1, S. 95—130), und Berthaumier (Gesch. d. heiligen Bonaventura, ins Deutsche übersetzt, Regensb. 1863), vgl. die betreffenden Abschnitte in den oben S. 222 angeführten Schriften über mittelalterliche Mystik. Jos. Krause, Bonav. de origine et via cognitionis intellectualis doctrina ab ontologismi nota defensa, diss. inaug., Monasterii 1868. Jean Richard, Etude sur le mysticisme spéculatif de St. Bon., Heidelb. 1869. Marcellino da Civezza, Della vera filos. e delle dottrine del ser. dott. s. B., Genova 1874. Karl Werner, D. Psychologie u. Erkenntnissl. des Joh. Bonavent., Wien 1876. D. Bourgognoni, Le dottrine filosofiche di S. Bonaventura, Bologna 1882. F. Prosper, La scolastique et les traditions franciscaines, St. Bon., Amiens 1885. C. Bram, D. hl. B. als Mystiker, Kathol. 58, 1887, S. 83—92, 183—191, 301—317. Joseph Krause, D. L. d. h. Bon. üb. d. Natur der körperl. u. geistigen Wesen u. ihr Verh. zum Thomismus, Paderb. 1888; ders., Quomodo B. mundum non esse aeternum, sed tempore ortum demonstraverit, Progr., Braunsb. 1891; ders., S. Bonaventuram in doctrina de rerum naturalium origine S. Augustinum secutum esse, Braunsb. 1894. M. Limbourg, D. Prädestinationsl. des hl. Bonav. mit besonderer Berücksichtigung der Scholien in d. neuen Gesammtausg., Ztschr. f. kath. Th., 1892, S. 581—652. Sorrento, S. Bonaventura e la sua dottrina, Napoli

Digitized by Google

1890. Zorzoli, La questione di S. Bonav.: „De cognitionis humanae suprema ratione" commentata e difesa contro le rosminiane interpretazioni di S. Casara, Torino 1890 (Verteidigung B.s gegen den Vorwurf des Ontologismus). J. Jeiler, S. Bonaventurae principia de concursu dei generali ad actiones causarum secundarum collecta et s. Thomae doctrina confirmata. Ad claras Aquas 1897. Dörholt, Der hl. Bonav. u. d. thomist.-molinistische Controverse, in: Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol., 1897—1898. T. Venuti, S. Bonav. a Parigi studente e dottore, in: La Rassegna nationale 19, 1. Aug. 1897. J. A. Endres, Die Nachwirkung von Gundissalins de immortalitate animae, in: Philos. Jahrb. d. Görresges., Bd. 12, 1899, S. 388 (Benutzung G.s Schrift durch B. in der Unsterblichkeitsfrage). E. di Bisogno, S. Bonaventura e Dante, Milano 1899. Analecta Bollandiana 72, 1900. L. de Chérancé, S. Bonaventure 1221—1274. Oeuvre de S. François d'Assise 1899. K. Ziesché, Die Lehre von Materie u. Form bei Bonav., in: Philos. Jahrb. d. Görresges., Bd. 13, 1900. L. C. Balléa, Il mysticismo di s. Bon. studiato nelle sue antecedenze e nelle sue esplicazioni, Torino 1901. Thomas Villanova, St. Bonaventura u. d. Papsttum. Dogm. Studie, Bregenz 1902. J. Guttmann, Die Scholastik des 13. Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judentum, Breslau 1902, S. 138 f. Über die Versöhnungslehre B.s J. Gottschick in: Ztschr. f. Kirchengesch., Bd. 23, 1902.

Die 1234 begonnene Summa theologiae des **Alexander von Hales**, der, aus der Grafschaft Glocester stammend, zu Paris studierte und lehrte, wo er 1245 verstarb, ist eine syllogistische Begründung der kirchlichen Dogmen, die sich teils an die Sentenzen des Hugo von St. Victor, teils und besonders in der Anordnung an die des Petrus Lombardus, jedoch in freier Weise, anschliefst. Doch ist sein Werk nicht das erste, das den Titel einer Summa der theologischen Lehren trägt, da schon vor ihm Hugo von St. Victor, Robert Pulleyn, Robert von Melun, Stephan Langton und andere (vgl. oben S. 211) Summen geschrieben haben, auch hatte schon früher Wilhelm von Auxerre eine (früh zu Paris gedruckte) „Explanatio in quatuor sententiarum libros" verfafst. Aber während die Früheren nur die Logik des Aristoteles kannten, Wilhelm von Auxerre aber, dem damaligen kirchlichen Verbot sich unterwerfend, die Physik und Metaphysik des Aristoteles ignoriert und neben der Logik nur die Ethik erwähnt, hat Alexander von Hales zuerst die gesamte Philosophie des Aristoteles in seinem übrigens streng orthodoxen und vom Papst empfohlenen Kommentar als Hilfswissenschaft der Theologie benutzt. Freilich ist der Einflufs des Platonismus aus dem 12. Jahrhundert bei ihm auch noch zu bemerken. Von den Arabern berücksichtigt er besonders den Avicenna, selten den Averroës. Alexander von Hales ist Realist. Doch sind ihm die Universalia ante rem im Verstande Gottes: „mundum intelligibilem nuncupavit Plato ipsam rationem sempiternam, qua fecit Deus mundum." Sie existieren nicht als selbständige, von Gott getrennte Wesen. Sie bilden die causa exemplaris der Dinge, sind aber nicht ein anderes neben der causa efficiens, sondern mit dieser identisch in Gott. Das Universale in re ist die Form der Dinge (wie Alexander übereinstimmend mit Gilbert de la Porrée annimmt. Die (plotinische) Lehre Ibn Gebirols von der Zusammensetzung alles Geschöpflichen aus Materie und Form nahm er auf; vgl. Guttmann, Die Phil. d. Salomon Ibn Gebirol, Göttingen 1889; M. Wittmann, Die Stellung d. hl. Thomas von Aquin zu Avencebrol, Münster 1900, S. 20f. Apodiktische Beweise für das Dasein Gottes sind möglich; denn Gott hat sich in der Schöpfung der Welt offenbart, und so lassen uns die erschaffenen Dinge erkennen, dafs Gott ist, und welches seine wesentlichen Eigenschaften sind. Doch nimmt Alexander die Beweise für das Dasein Gottes nur von seinen Vorgängern auf. Alexanders Schüler gaben ihm den Ehrentitel „Doctor irrefragabilis" und „Theologorum monarcha". Die Summa ist erst nach seinem Tode von Schülern um 1252 vollendet.

Digitized by Google

Von Alexander von Alexandrien, der gleichfalls dem Franziskanerorden angehörte, sind die 1572 zu Venedig gedruckten Glossen zur aristotelischen Metaphysik geschrieben worden, die man mitunter dem Alexander von Hales beigelegt hat. Ein Schüler des Alexander von Hales und sein Nachfolger auf dem Lehrstuhl der Franziskaner zu Paris war Johann von La Rochelle (de Rupella, geb. um 1200, gest. 1245), der besonders die Psychologie in der Schrift Summa de anima bearbeitet hat; vgl. H. Siebeck, Zur Psychologie d. Scholastik in: Archiv f. Gesch. d. Philos., Bd. II, 1889, S. 180. Im Gegensatz zu seinem Lehrer lehnt er die Avencebrolsche These von der Zusammensetzung der Seele und der Engel aus Materie und Form ab; vgl. M. Wittmann, Die Stellung d. hl. Thomas von Aquin zu Avencebrol, Münster 1900, S. 21f. Die Unsterblichkeitsbeweise nimmt er aus Gundissalins De immortalitate animae; vgl. J. A. Endres, Die Nachwirkungen von Gundissalinus De immortalitate animae in: Philos. Jahrb. d. Görresges., Bd. 12, 1899, S. 386—388. Ein langer anonymer Traktat in der Pariser Nationalbibliothek De definitione multiplici potentiarum animae, der sich in der auffallendsten Weise mit der Summa de anima berührt und vielleicht ebenfalls von Joh. de Rupella stammt, wird besprochen von Hauréau, Notices et extraits V, 45—48; ebendas. Handschriftliches zur Summa de anima. Eine Edition der Summa de anima u. d. Titel La Summa de anima di Frate Giovanni della Rochelle . . . pubblicata per la prima volta e corredata di alcuni studi del P. Teofilo Domenichelli, sotta la direzione del P. Marcellino da Civezza, Prato 1882, genügt kritischen Ansprüchen in keiner Weise, weil der Hauptsache nach auf eine einzige Handschrift gegründet; vgl. Baeumker, A. f. G. d. Phil. V, 1892, S. 118. Ein Breviloquium super II. sententiarum des Gerhard v. Prato, gleichfalls Franziskaners, hat P. Marcellinus mit Einleit. u. ausführl. Kommentar herausgegeben.

Wilhelm von Auvergne, geboren zu Aurillac, Lehrer der Theologie zu Paris und daselbst seit 1228 Bischof, gest. 1249, fufst in den Schriften De trinitate, De universo und De anima (De universo ist zwischen 1231 u. 1236, De anima und De trinitate vorher abgefafst; vgl. Schindele, a. a. O. S. 7) grofsenteils auf Aristoteles, dem er jedoch nur eine durch die Wahrheit des kirchlichen Dogmas einzuschränkende Autorität zugesteht. Mit Moses Maimonides ist ihm Aristoteles Führer für alles unter der Mondsphäre; darüber hinaus aber, in der Metaphysik, ist ihm Aristoteles nur bedingte Autorität. Auch auf die Lehren des Alfârâbi, Avicenna, Algazel, Avicebron, Averroës u. a. nimmt er häufig, jedoch meist in polemischem Sinne, Bezug; z. B. sucht er ausführlich gegen sie zu beweisen, dafs die Welt nicht ewig sei. (Über die Beeinflussung Wilhelms v. Auvergne durch Avencebrol und Moses Maimonides vgl. Jacob Guttmann, Revue des études juives XIX, 224—234, und ders., Die Scholastik des 13. Jahrh. in ihren Beziehungen z. Judentum, Breslau 1902, S. 20ff.; s. auch David Kaufmann, im Arch. f. Gesch. der Phil. XI, 1898, S. 351.) In der Ideologie und Kosmologie schliefst sich Wilhelm von Auvergne im ganzen an Platon an, von dem er freilich unmittelbar nur den Timaeus und Phaedon kennt. (Baeumker rügt an Hauréau, dafs dieser „die Erörterungen, in denen Wilhelm von Auvergne Platons Ansicht von den Allgemeinbegriffen auseinandersetzt, als Wilhelms eigene Meinung nimmt und diesen dann zum extremen Idealisten macht, worin ihm dann natürlich andere gefolgt sind", Arch. f. Gesch. d. Phil., Bd. X, 1897, S. 128, Anm.; näheres bei Baumgartner in Hertling-Baeumkers Beiträgen z. Gesch. d. Phil. d. Mittelalt., II, 1, S. 46, 76.) Wie wir auf Grund der Wahrnehmung die Existenz körperlicher Objekte annehmen müssen, die von uns durch die Sinne wahrgenommen werden, so müssen wir auf Grund der intellektuellen Erkenntnis die Existenz intelligibler

Digitized by Google

Objekte anerkennen, die in unserem Intellekte sich abspiegeln (De univ. II, 14). Der mundus archetypus ist Gottes Sohn und wahrer Gott (De univ. II, 17). Zur Erkenntnis des Intelligiblen bedarf es nicht eines intellectus agens, der aufser uns, von unserer Seele getrennt, existierte. Unser Intellekt gehört unserer Seele an; diese aber existiert durchaus unabhängig von ihrem Leibe als eine andere Substanz, die des Leibes zwar als eines Instrumentes zur Übung der sinnlichen Funktionen, keineswegs aber als des notwendigen Trägers zu ihrer Existenz bedarf; die Seele verhält sich zu ihrem Leibe wie der Zitherspieler zu seiner Zither (De anima V, 23). Gleichwohl nimmt er die aristotelische Definition der Seele an, dafs sie sei: perfectio corporis physici organici potentia vitam habentis. Matth. Baumgartner, Die Erkenntnislehre des W. v. A., kommt zum Resultate, dafs sich W. in entscheidenden Punkten noch zur augustinischen Erkenntnistheorie bekennt. Indes fühlt man in seinen Schriften deutlich die Berührung mit der neuen arabisch-peripatetischen Literatur, sowohl am Inhalt als auch an der Terminologie. Von Avicenna entlehnt er z. B. die eigentümliche Einteilung und Lokalisierung der sog. inneren Sinne, von denen er der Phantasie und dem Gedächtnis eine besondere Bedeutung für die Erkenntnis beimifst. Vgl. die schöne Übersicht von Endres, Philos. Jahrb. IX, 1896, S. 191 ff. In der Schrift De immortalitate animae entwickelt er auf aristotelisch-arabischer Basis die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele im engsten Anschlufs an Dominicus Gundissalinus' gleichnamige Schrift, die er nur in wenigen Punkten umarbeitete; vgl. oben S. 275 und G. Bülow, Des Dom. Gundiss. Schrift von der Unsterblichkeit der Seele, Münster 1897; J. A. Endres, Die Nachwirkung von Gundisalinus De immortalitate animae in Philos. Jahrb. d. Görresges., Bd. 12, 1899, S. 385 ff.

Robert Greathead (Robertus Capito, Grosseteste), geboren zu Strodbrook in der Grafschaft Suffolk, gebildet zu Oxford und zu Paris, eine Zeitlang Kanzler der Universität zu Oxford, mit den Franziskanern in naher Verbindung, ein heftiger Gegner des Papstes, gest. 1243 als Bischof in Lincoln, hat die Analytica poster. und die Physik des Aristoteles, aber auch die mystische Theologie des Pseudo-Dionysius kommentiert. Wenn Stevenson a. a. O. S. 48 ff. ihm ein Compendium scientiarum zuteilen will, so weist L. Baur a. a. O. S. 152 schlagend nach, dafs R. niemals ein solches Kompendium geschrieben hat, dafs vielmehr das fragliche Kompendium die Divisio philosophiae Gundissalins sei. Zugleich berichtet Baur über die schon von Hauréau vergeblich gesuchte, nunmehr von ihm in der Cambridger Universitätsbibliothek aufgefundene wertvolle Summa philosophiae Roberts. Indem er nach Aristoteles die der Materie immanente Form, die der Physiker betrachte, die durch den Verstand abstrahierte Form, die der Mathematiker, und die stofflose Form, die der Metaphysiker betrachtet, unterscheidet, rechnet er zu den an sich stofflosen, nicht blofs durch die Betrachtung von dem Stoff abgetrennten Formen aufser Gott und Seele auch die platonischen Ideen.

Michael Scotus, geb. 1190, der die Schriften des Aristoteles De coelo, De anima, die Historia animalium und die übrigen zoologischen Schriften, die Abbreviationes Avicennae, d. h. die Bearbeitung der zoologischen Schriften des Aristot. durch Avicenna, nebst den Kommentaren des Averroës im Auftrage Kaiser Friedrichs II. übersetzt hat, galt als ein sehr gelehrter, aber heterodoxer Philosoph. Er schrieb über Astrologie und Alchemie, ferner eine aus Gundissalins Divisio philosophiae und aus bisher unbekannten arabischen Quellen kompilierte Einleitung in die Philosophie, die im Speculum doctrinale des Vincenz von Beauvais fragmentarisch erhalten ist (vgl. L. Baur a. a. O. S. 226, 364 ff., Anhang S. 398—400), hat sich aber am meisten durch seine Übersetzungen verdient gemacht.

Digitized by Google

Albertus Magnus und Roger Bacon werten indessen seine Fähigkeiten und seine Übersetzertätigkeit nicht sehr hoch. Der erstere bemerkt: In rei veritate nescivit naturas, nec bene intellexit libros Aristotelis (bei L. Baur, a. a. O., S. 364, A. 2). Der letztere berichtet (Comp. studii philosophiae, ed. Brewer opp. omn., S. 472): Similiter Michael Scotus ascripsit sibi translationes multas. Sed certum est, quod Andreas quidam Judaeus plus laboravit in his (vgl. J. Guttmann, Die Scholastik des 13. Jahrh. in ihren Beziehungen z. Judentum, Breslau 1902, S. 142, A.). Siehe über ihn ob. S. 278.

Vincentius von Beauvais, ein Dominikaner, Lehrer der Söhne Ludwigs des Heiligen, gest. zwischen 1260 und 1270, hat durch sein umfassendes kompilatorisches Werk mit dem Titel „Speculum“, worin er den Begriff des gesamten damaligen Wissens im Auszuge liefern wollte und auch die Philosophie berührt, die enzyklopädischen Studien im Mittelalter wesentlich gefördert. Albertus Magnus wird oft, mitunter auch bereits Thomas zitiert. Als Beispiel der Arbeitsmethode des Vincenz sei erwähnt, dafs er Alfarabis Einleitungsschrift De ortu scientiarum fast ganz in sein Speculum doctrinale (I, 17, 19, 20) einverleibte (vgl. Baur, a. a. O., S. 159, 217), wie er auch des Michael Scotus Einleitung exzerpierte (vgl. Baur, a. a. O., S. 226, 364 ff., Anh. 398—400).

Alfredus Anglicus (Alvredus Anglus oder de Sarchel, de Sereshel) hat seine Schrift wahrscheinlich zwischen 1220 und 1227 verfafst. Während vorher der Sitz der Seele nach platonischer Weise in das Gehirn verlegt wurde, sieht er in dem Herzen das Seelenorgan. Der Seele kommt eine sinnlich wahrnehmbare, Materie verändernde Eigenschaft, die Wärme, zu, mit der sie sich, wie mit allen übrigen Kräften, auch mit dem intellectus agens, in dem linken Herzventrikel befindet. Alfredus definiert die Seele nach Aristoteles als erste Entelechie eines zum Leben geeigneten Körpers und kennt keine Lebenskraft neben der Seele. Der Tod bedingt ein Aufhören der Seele, da es kein Mittleres zwischen Leben und Tod gibt, und die Seele durchaus von dem Körper abhängt. Die Seele ist einfach und unteilbar. Die Intelligenz ist das Herrschende in ihr, aber auch diese geht mit dem Physischen zugrunde. Im Gegensatz zu dem Kreatianismus, der damals von den berühmtesten Lehrern bekannt wurde, huldigte Alfredus dem Traduzianismus: a generatione igitur animatum est embryo successuque temporis actu fit animal. Ein älterer Zeitgenosse und Landsmann, vielleicht Lehrer des Alfredus war Alexander Neckam, der um 1180 in Paris lehrte, um 1217 in der Nähe von Worcester gestorben ist. Sehr entschiedener Realist, griff er die Logiker heftig an und widmete sich selbst besonders der Naturwissenschaft. Von Aristoteles kannte er aufser den logischen Schriften De coelo und De anima. Roger Bacon sagt von ihm: Hic — in multis vera et utilia scripsit; sed tamen inter autores non potest nec debet iusto titulo numerari (Opera ined. ed. Brewer, S. 457). Das Werk Alexanders De naturis rerum und sein didaktisches Gedicht De laudibus divinae sapientiae sind zusammen herausgegeben von M. Th. Wright, London 1863. S. über ihn Hauréau, Hist. d. la ph. sc. II, 1, p. 62 sqq.; P. Meyer, Notices sur les Corregationes Promethei d'Alexandre Neckham, Paris 1898 (Notices et extraits de la bibliothèque nationale et autres bibliothèques, Bd. 35, 2).

Johann Fidanza, geboren zu Balneoregium (Bagnarea im Toskanischen) im Jahre 1221, von dem Stifter des Franziskanerordens, dem heiligen Franciscus von Assisi, der an ihm in seiner Kindheit eine Wunderheilung verrichtete, Bonaventura zubenannt, seit seinem 22. Lebensjahre Franziskaner und später (seit 1256) Ordensgeneral, von 1243—1245 Schüler des Alexander von Hales, dann des Johann von Rochelle und seit 1253 dessen Nachfolger auf dem Lehrstuhl,

Digitized by Google

gest. 1274, 1482 kanonisiert, von seinen Verehrern als „doctor seraphicus" bezeichnet, bildete die durch Bernhard von Clairvaux, durch Hugo und Richard von St. Victor und andere im Anschluſs an Pseudo-Dionysius Areopagita vertretene mystische Richtung weiter durch. Er ist von dem Einfluſs des Aristotelismus berührt, hält sich aber nach der Weise der Früheren in allen über die bloſse Dialektik hinausgehenden Fragen vorzüglich an Platon in dem Sinne, wie dessen Lehre nach Augustins Auffassung damals verstanden wurde. Bonaventura meint, nach Platon sei Gott nicht nur aller Dinge Anfang und Ziel, sondern auch urbildlicher Grund (ratio exemplaris); diese letztere Annahme aber habe Aristoteles mit kraftlosen Argumenten bestritten, welche Äuſserung freilich von einer falschen Identifizierung der von Aristoteles bestrittenen Hypostasierung der Ideen mit der Lehre von Gottes Urbildlichkeit zeugt. Er meint, aus diesem Irrtum des Aristoteles sei der andere geflossen, Gott keine Vorsehung in bezug auf die irdischen Dinge zuzuschreiben, da er ja die „Ideen", durch welche er diese erkennen könnte, nicht in sich habe (wonach also Bonaventura die von Aristoteles bestrittenen platonischen Ideen als Gedanken des göttlichen Geistes auffaſst). Ferner tadelt Bonaventura die Verblendung des Aristoteles, die Welt für ewig zu halten und den Platon zu bekämpfen, der der Wahrheit gemäſs der Welt und der Zeit einen Anfang zuschreibe. (In Hexaemeron, Coll. VI, Opp. omn. ed Cuaracchi, t. V, p. 360f.) Aber alle menschliche Weisheit, auch die des Platon, erscheint ihm als Torheit im Vergleich mit der mystischen Erleuchtung. In der Psychologie schlieſst er sich an seinen Lehrer Alexander von Hales an, insbesondere vertritt er mit jenem die Avencebrolsche Auffassung, daſs auch die geistigen Substanzen aus Materie und Form zusammengesetzt seien. Vgl. auſser den oben angeführten Krause und Ziesché M. Wittmann, Die Stellung d. h. Thomas v. Aquin z. Avencebrol, Münst. 1900, S. 22. Übrigens beruft sich Bonaventura zur Rechtfertigung seiner Anschauung auf Augustinus. Wenn aber auch die von ihm angezogene Schrift jetzt als pseudo-augustinisch erkannt ist, so läſst sich doch die fragliche Lehre in sicher echten Schriften Augustins nachweisen. Vgl. P. Correns, Die dem Boëthius fälschlich zugeschriebene Abhandl. d. Dominic. Gundiss. De unitate, Münster 1891, S. 42f.; R. Seyerlen, Die gegenseitigen Beziehungen zwischen abendländischer und morgenländischer Wissenschaft m. bes. Rücks. auf Salomon ibn Gebirol. Rektoratsrede. Jena 1899, S. 22, A. 35. In den Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele greift er mannigfach auf Gundissalins De immortalitate animae zurück; vgl. Endres, a. a. O. In ethischem Betracht ist von besonderer Wichtigkeit Bonaventuras Verteidigung des (gerade im Franziskanerorden vorzugsweise ausgeprägten) mönchischen Prinzips der Armut und der Erbettelung der notwendigen Lebensbedürfnisse, als einer echt christlichen Lehre. Das aristotelische Moralprinzip der richtigen Mitte zwischen dem Zuviel und Zuwenig passe nur für das gewöhnliche Leben; über diesem aber stehe das nach den evangelischen Ratschlägen geordnete Leben, die vita supererogationis, wozu Armut und Keuschheit gehören. Bonaventura hält nicht jeden Christen für verpflichtet zur vollen Nachahmung Christi, sondern unterscheidet drei Stufen christlicher Vollkommenheit: die Beobachtung der gesetzlichen Vorschriften, die Erfüllung der geistlichen Ratschläge und den Genuſs der ewigen Freuden in der Kontemplation, und behält diese höheren Stufen den Asketen vor. Die mystische Schrift Soliloquium, ein Gespräch zwischen dem Menschen und seiner Seele, ist dem Hugo, das Itinerarium mentis in Deum besonders dem Richard von St. Victor nachgebildet; in den populär-mystisch gehaltenen Meditationen über das Leben Jesu schlieſst sich Bonaventura besonders an Bernhard an.

Digitized by Google

§ 32. Albert von Bollstädt, geboren zu Lauingen in Schwaben im Jahr 1193, zu Paris und zu Padua gebildet, als Dominikaner zu Paris und Köln lehrend, von 1260—1262 Bischof zu Regensburg, gest. zu Köln 1280, wegen seiner umfassenden Gelehrsamkeit und ausgezeichneten Lehrgabe der Grofse (Albertus Magnus), auch „doctor universalis“ genannt, ist der erste Scholastiker, der die gesamte aristotelische Philosophie in systematischer Ordnung unter durchgängiger Mitberücksichtigung arabischer Kommentatoren reproduziert und im Sinne des kirchlichen Dogmas umgebildet hat, in ähnlicher Weise wie schon Maimonides den Aristoteles mit der jüdischen Lehre in Verbindung gebracht hatte. Der Platonismus und Neuplatonismus, der in der früheren Periode der Scholastik in den über die Logik hinausgehenden Teilen der Philosophie, soweit diese überhaupt damals kultiviert wurden, vorherrschend war, wird von Albertus zwar nicht völlig ausgeschieden, sondern übt auch auf seine philosophische Betrachtung noch einen nicht unbedeutenden Einflufs, wird aber doch durch die vorwiegende Macht des aristotelischen Gedankenkreises in den Hintergrund zurückgedrängt. Albert kennt einzelne platonische und neuplatonische Schriften; die Gesamtheit der aristotelischen Werke ist ihm durch arabisch-lateinische, einige sind ihm auch durch griechisch-lateinische Übersetzungen zugänglich, so die Metaphysik, Physik, Meteorologie, die Bücher über die Seele. Er stellt die im kirchlichen Sinne modifizierten aristotelischen Lehren in einer Reihe von Schriften dar, welche kommentierende Paraphrasen der aristotelischen sind.

Das Universelle wird von ihm in dreifachem Sinne anerkannt: als universale ante rem im Geiste Gottes nach der neuplatonisch-augustinischen Lehre, als universale in re nach der Auffassung des Aristoteles und als universale post rem, worunter Albert den subjektiven Begriff versteht, auf welchen der Nominalismus oder Konzeptualismus die Existenz des Allgemeinen beschränkt hatte. In der Gotteslehre hat Albertus bereits die strenge Sonderung der Trinitätslehre und der mit ihr verknüpften Dogmen von der rationalen oder philosophischen Theologie durchgeführt, worin ihm Thomas gefolgt ist. Die Schöpfung der Welt gilt ihm mit der Kirche als ein zeitlicher Akt, er verwirft die aristotelische Annahme des ewigen Bestehens der Welt. In der Psychologie ist die wichtigste Umbildung der aristotelischen Lehre die Verknüpfung der niederen psychischen Vermögen mit der von dem Leibe gesonderten Substanz, die dem Aristoteles der *νοῦς* ist, so dafs sie nur zu ihrer Betätigung im irdischen Leben, nicht zu ihrer Existenz, der leiblichen Organe bedürfen. Die Ethik des Albert ruht auf dem Prinzip der Willensfreiheit. Mit den Kardinaltugenden der Alten kombiniert er die christlichen Tugenden.

Digitized by Google

Scriptores ordinis Praedicatorum recensiti notisque historicis et criticis illustrati. Opus inchoavit J. Quétif, absolvit Echard, Par. 1719—1721.

Die Werke des Albertus Magnus sind in 21 Foliobänden von Petr. Jammy Lugd. 1651, freilich sehr unvollständig und unkritisch, herausgegeben worden, revisa et locupletata cura ac labore Augusti Borgnet, Par. 1890 ff.; seine Phys. und Metaph. bereits Venet. 1518 per M. Ant. Zimarium, De coelo ib. 1519; Alberts botanische Schrift hat Jessen herausgegeben: Alberti Magni de vegetabilibus libri septem historiae naturalis pars XVIII., editionem criticam ab Ernesto Meyero coeptam absolvit Carolus Jessen, Berolini 1867; vgl. dazu E. Meyer, Ein Beitrag zur Geschichte der Botanik, in: Schlechtendals Linneae, Bd. X, Halle 1836, S. 731. Ders., Geschichte d. Botanik, Bd. IV, Königsb. 1857, S. 54. C. Jessen, Botanik der Gegenwart und Vorzeit, 1864, S. 157. Ders. in: Archiv f. Naturgeschichte, Jahrg. 33, Bd. I, S. 99. Pouchet, Histoire des sciences naturelles au moyen-âge, ou Albert le Grand et son époque, Par. 1853, S. 203—420. Handschriftliches zum Kommentar über die Meteore bei Hauréau, Notices et extraits, V, 80. Über ihn: Vita B. Alberti, Doctoris magni — compilatore R. P. Petro de Prussia, Cöln 1486, dann öfter; Legenda venerabilis domini b. Alberti M. — collecta per F. Rudolfum de Novimagio, Cöln 1490 und andere, in neuerer Zeit u. a. J. G. Buhle, De fontibus, unde Albertus Magnus libris suis XXV de animalibus materiam hauserit, in Comm. soc. Gotting. vol. XII. Joachim Sighart, A. M., s. Leben u. seine Wissensch., Regensb. 1857, ins Englische übersetzt von Dixon, 1876; vgl. F. J. v. Bianco, Die alte Universität Köln, Teil I, 1855, worin u. a. auch eine Lebensbeschreibung Alberts enthalten ist, und M. Joël, Das Verhältniss Alberts d. G. zu Moses Maimonides, Bresl. 1863 (vgl. ob. S. 259), der freilich den Albertus M. in zu grofser Abhängigkeit von Maimonides darstellt. Haneberg, Zur Erkenntnisslehre d. Avicenna und Alb. M. (vgl. ob. S. 238). Prantl, Gesch. der Logik, III, S. 89—107. Octave d'Assailly, Albert le Grand, l'ancien monde devant le nouveau, Par. 1870. M. Steinschneider, Zum Speculum astronomicum des A. M. über die darin angeführten Schriftsteller und Schriften, in: Ztschr. f. Math. u. Phys., 16. Jahrg., 5. Heft, 1871, S. 357—396. G. v. Hertling, Alb. M. u. die Wissensch. seiner Zeit, in: Histor. polit. Blätter, Bd. 73, 1874, S. 485 ff.; ders., Albertus Magnus, Festschrift, Köln 1880. Albertus Magnus in Gesch. u. Sage (anonym). Festschrift zur 6. Säcularfeier seines Todes, Köln 1880. R. de Liechty, Alb. le Grand et S. Thomas d'Aqu. ou la science du moyen-âge, Par. 1880. M. Glossner, Das objective Princ. der aristotel.-scholast. Philos., besonders Alb. des Gr. L. vom object. Ursprung der intellectuellen Erkenntniss, Regensb. 1880. J. Bach, D. Alb. M. Verh. zu der Erkenntnissl. d. Griech. u. Römer, Araber u. Juden, Wien 1881. Van Weddingen, Alb. le Grand, le maître de S. Th. d'A., Bruxelles 1881. G. Endriss, A. M. als Interpret d. arist. Metaph., I.-D., Münch. 1886. H. Siebeck, Zur Psychologie der Scholastik, in: Archiv f. Gesch. d. Philos., Bd. II, 1889, S. 188. Willy Feiler, D. Moral des Alb. M., Lpz. 1891. v. Romocki, Geschichte der Explosivstoffe. I. Gesch. der Sprengstoffchemie, der Sprengtechnik bis zum Beginn der neuesten Zeit, 1895 (besprochen wird die Chemie des Albertus Magnus, besonders sein Werk Opus de mirabilibus mundi und sein Compositum de compositis, welches als die Summe des chemischen Wissens Alberts und seiner Zeit bezeichnet werden kann). Mandonnet, Les idées cosmographiques d'Albert le Grand et de S. Thomas d'Aquin et la découverte de l'Amérique, in: Revue thomiste I, 1893, S. 46 ff., 200 ff.; ders., Polémique averroïste de Siger de Brabant et de S. Thomas, in: Revue thomiste, janvier et mars 1897 (über die Abfassungszeit der Werke Alberts zwischen 1245 und 1274); ders., Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIII s. Etude critique et documents inédits, Fribourg 1899 (Collectanea Friburgensia fasc. VIII). M. publiziert hier Append. S. 15—36 eine ungedruckte Schrift Alberts mit dem Titel: De quindecim problematibus, die Antwort Alberts auf den Brief des Egidius von Lessines, in welchem der letztere seinem grofsen Ordensgenossen und Lehrer eine Liste der um 1270 an der Pariser Universität viel umstrittenen und schliefslich verurteilten averroistischen und einiger thomistischer Sätze übermittelte und um Aufklärung bat. Vgl. Mandonnet, a. a. O. p. CXX und besonders M. de Wulf, Gilles de Lessines de unitate formae (Les philosophes du moyen-âge. Textes et études. 1re Serie, tom I. Louvain (Paris 1902) S. 62 ff. M. Weiss, Ueber mariologische Schriften des s. A. M., Paris u. Freising 1898. Ders., Primordia novae bibliographiae b. A. M., Par. 1898. J. A. Endres, Die Nachwirkungen von Gundissalinus de immortalitate animae, in: Philos. Jahrb. d. Görresges., Bd. 12, 1899, S. 390 (Benutzung v. G.s Schrift durch A. Magnus). E. Michael, Albert der Grofse, in: Ztschr. f. kath. Theol., Bd. 25, 1901, S. 37—68, 181—208. Ders., Albert d. Grofse als Mystiker, ebd. S. 735—738. Ders., Zur Gesch. Al. d. Gr., ebd. Bd. 27, 1903, S. 356—392. Ders.,

Digitized by Google

Gesch. des deutschen Volkes vom 13. Jahrh. bis zum Ausgang des Mittelalt., Bd. III. Deutsche Wissensch. u. deutsche Mystik während d. 13. Jahrh., Freib. 1903 (Alberts Biographie, S. 69 ff., A. als Scholastiker, S. 113 ff., als Mystiker, S. 143, als Moralist, S. 245 ff., seine Stellung zur Naturwissenschaft, S. 445 ff. Verzeichnis der Werke A.s S. 111 f.). P. de Loë, De vita et scriptis beati Alb. Magni, in: Analecta Bollandiana, Bruxelles 19, 1900, S. 257—284; 20, 1901, S. 273—316; 21, 1902, S. 361—371. Ders., Kritische Streifzüge auf d. Gebiet d. Al. Magnus-Forschung, in: Annalen d. histor. Vereins f. d. Niederrhein, 74, 1902, S. 115—126. P. Albert, Zur Lebensgesch. des Al. Magn., in: Freiburger Diöcesan-Archiv, N. F., Bd. 3, S. 283—298. A. Strobel, Die Lehre des seligen Alb. Magn. vom Gewissen, Sigmaringen 1901, Gymn.-Progr. E. Degen, Welches sind die Beziehungen Alberts des Grofsen „liber de causis et processu universitatis" zur στοιχείωσις θεολογική des Neuplatonikers Proclus, und was lehren uns dieselben? Münch. 1902, Diss. J. Guttmann, Die Scholastik des 13. Jahrh. in ihren Beziehungen zum Judentum, Bresl. 1902, S. 47—120. A. Wimer, B. Alberti Magni tractatus de forma orandi, Ratisponae 1902. Über Alberts Versöhnungslehre J. Gottschick in: Ztschr. f. Kircheng., Bd. 23, 1902. A. Schneider, Beiträge zur Psychologie A. d. Gr., Breslauer Diss., Münster 1900. Ders., Die Psychologie A. d. Gr. Nach den Quellen dargestellt. I. T., Münster 1903 (Beiträge z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt., Bd. IV, H. 5). Enthält die peripatetischen Elemente in der Psychologie Alberts, während der noch ausstehende II. Teil die neuplatonischen Elemente behandeln soll. H. Lauer, Die Gewissenslehre Al. d. Gr., in: Philos. Jahrb. d. Görresges., Bd. 17, 1904, S. 53 ff., 185 ff.

Alberts Geburt fällt nach der wahrscheinlicheren Angabe in das Jahr 1193; andere setzen dieselbe erst in das Jahr 1205. Er studierte in Padua die Philosophie, Mathematik und Medizin und wurde hier im Jahre 1222 oder 1223 durch Jordan den Sachsen für den Dominikanerorden gewonnen, wonach er in Bologna oder Paris theologische Studien trieb. Er lehrte dann seit 1229 Philosophie zu Köln und an anderen Orten, seit 1245 auch zu Paris, und kam danach als Lehrer der Philosophie und Theologie wieder nach Köln, wohin er, durch verschiedene kirchliche Ämter abgerufen, immer aufs neue zu seinen Studien und seiner Lehrtätigkeit zurückkehrte. Er starb ebendaselbst den 25. November 1280. Albert soll sich in seiner Jugend langsam entwickelt haben, im höchsten Alter aber schwachsinnig geworden sein („Albertus ex asino factus est philosophus et ex philosopho asinus"). So vertraut er mit der aristotelischen Lehre gewesen ist, die er ihrem ganzen Umfange nach seinen Zeitgenossen zugänglich machen wollte (nostra intentio est omnes dictas partes [physicam, metaphysicam et mathematicam] facere Latinis intelligibiles, Phys. l. I, t I, c. 1; vgl. dazu Mandonnet, Siger de Brabant et l'averroisme latin, Fribourg [Suisse] 1899, S. L ff.), so fremd ist ihm der historische Entwicklungsgang der griechischen Philosophie überhaupt geblieben. Er identifiziert Zenon den Eleaten mit dem Stifter des Stoicismus, nennt Sokrates, Platon und Speusippus Stoiker, Empedokles und Anaxagoras Epikureer u. dgl. mehr. Die Stellung Platons, namentlich der Ideenlehre desselben zu Aristoteles, fafst er ins Auge und versucht diese beiden in Harmonie miteinander zu bringen. Von den Peripatetikern erwähnt er Theophrast und Alexander Aphrodisiensis. Durch naturwissenschaftliche Kenntnisse zeichnete er sich vor den meisten seiner Zeitgenossen aus. Von seiner sehr ausgebreiteten Gelehrtheit legen seine Schriften Zeugnis ab; auch in den Schriften der Kirchenväter und sonstiger christlicher Autoren war er sehr bewandert. Doch beherrscht er nicht die angesammelten Massen, so dafs er oft mehr zusammenträgt als selbständig arbeitet. An systematischem Geist, an kritischem Blick und Klarheit des Gedankens ist ihm sein Schüler Thomas von Aquino überlegen. Seine Bearbeitungen des Aristoteles sind weniger Kommentare — nur zu der Politik besitzen wir einen solchen — als erweiternde Paraphrasen, in die er jedoch den Text des Aristoteles aufgenommen hat. So behandelt er die naturwissenschaftlichen Schriften, die Psychologie, die

Digitized by Google

Ethik, die Metaphysik, den liber de causis, in welchem er den Abschlufs der aristotelischen Metaphysik sieht, vgl. v. Hertling, Albertus Magnus, Köln 1880, S. 68. Etwas freier hält er sich bei der Logik. — In Kommentaren zum Pseudo-Dionysius und in kleineren Schriften (De adhaerendo Deo etc.) hat Albert auch das Gebiet der Mystik betreten.

In der Auffassung und Darstellung der aristotelischen Lehren folgt Albert vielfach Alfârâbi und dem an diesen sich anschliefsenden Avicenna. Den Averroës erwähnt er oft, bisweilen nur, um ihn zu bekämpfen; doch sieht er in ihm den vorzüglichsten Kommentator des Aristoteles und nimmt seine Erklärung, so namentlich bei der Schrift De coelo, sehr häufig an. Aufserdem berücksichtigt er Alkendi, Algazel u. a. Als einen Araber betrachtet er den Juden Ibn Gebirol (Avicebron). In manchem Betracht folgt er dem Moses Maimonides, sofern dieser der kirchlichen Orthodoxie näher stand als die arabischen Philosophen, insbesondere auch in der Bekämpfung der Argumente für die Ewigkeit der Welt, und ganze Kapitel hat er aus dem Moreh Nebuchim des Maimonides in seine Werke herübergenommen. Bei der Herstellung der Paraphrase zum „liber de causis, welche das zweite Buch seiner Schrift „liber de causis et processu universitatis“ ausmacht, hat er die ganze *στοιχείωσις θεολογική* des Proclus in einer lateinischen Überarbeitung eines arabischen Originals benutzt; vgl. E. Degen, Welches sind die Beziehungen Alberts des Grofsen „liber de causis et processu universitatis“ zur *στοιχείωσις θεολογική* des Neuplatonikers Proclus, und was lehren uns dieselben? Diss., München 1902.

Obwohl Albert d. Gr. bisweilen den Wert der Autoritäten gering anzuschlagen scheint und sogar den Grundsatz ausspricht, man müsse bei naturwissenschaftlichen Untersuchungen auf die Erfahrung rekurrieren (De vegetabil. ed. Jessen, p. 339: earum autem quas ponemus, quasdam quidem ipsi nos experimento probavimus, quasdam autem referimus ex dictis eorum, quos comperimus, non de facili aliqua dicere, nisi probata per experimentum, Experimentum enim solum certificat in talibus, eo quod de tam particularibus naturis syllogismus haberi non potest), so beruft er sich doch auch bei naturwissenschaftlichen Behauptungen, die leicht durch die Erfahrung hätten bestätigt oder widerlegt werden können, auf Aristoteles. Die naturwissenschaftlichen Lehren des Aristoteles kennen, ist bei ihm Kenntnis der Natur, dennoch zieht er häufig eigene Beobachtungen heran.

Während Anselm von Canterbury seinen Grundsatz „Credo, ut intelligam“ gerade zumeist auf das Mysterium der Trinität und der Inkarnation bezieht (in der Schrift Cur Deus homo?), sucht Albertus Magnus zwar auch Vernunftgründe für das zu Glaubende auf zum Zweck der Bestärkung der Gläubigen, der Anleitung der Unkundigen und der Widerlegung der Ungläubigen, schliefst aber die spezifisch biblischen und christlichen Offenbarungslehren von der Erkennbarkeit durch das Licht der Vernunft aus. Summa theol., op. t. XVII, p. 6: et ex lumine quidem connaturali non elevatur ad scientiam trinitatis et incarnationis et resurrectionis. Er führt (p. 32) als Grund an, die menschliche Seele vermöge nur das zu wissen, dessen Prinzipien sie in sich habe (anima enim humana nullius rei accipit scientiam nisi illius, cuius principia habet apud se ipsam); sie finde sich selbst aber als ein einfaches Wesen ohne Dreiheit der Person und könne daher auch die Gottheit nicht dreipersönlich denken, aufser durch das Licht der Gnade (nisi aliqua gratia vel illuminatione altioris luminis sublevata sit anima). Doch weist Albert auch den augustinischen Gedanken nicht ab, dafs die natürlichen Dinge ein Bild der Trinität enthalten. In Glaubenssachen will Albert dem Augustin mehr als dem Aristoteles glauben; in der Naturwissenschaft aber mehr dem

Digitized by Google

Aristoteles, gleichwie in der Medizin dem Galenus oder Hippokrates (Sent. II, 13, 2). Er will, dafs philosophische Fragen philosophisch, nicht theologisch behandelt werden, und zwar nach den aristotelischen Prinzipien (mit welchen sich ihm zuweilen die neuplatonischen vermischen, wenn er z. B. die Schöpfung als Ausflufs aus dem notwendigen Sein vermittels der obersten Intelligenz betrachtet), er findet die aristotelische Theologie im wesentlichen in Übereinstimmung mit den kirchlichen Fundamentalsätzen, gibt jedoch zu, dafs nicht alles in ihr in voller Harmonie mit den kirchlichen Prinzipien stehe, und es unterscheidet sich nach Albert die theologische Erkenntnis von der philosophischen. Er betont die praktische Aufgabe der kirchlichen Theologie, findet jedoch in ihr zugleich auch die höchste Erkenntnis.

Die Logik wird von Albert definiert (op. I, p. 5) als sapientia contemplativa docens, qualiter et per quae devenitur per notum ad ignoti notitiam. Sie zerfällt ihm in die Lehre von den incomplexa, den unverbundenen Elementen, bei welchen nur nach dem Wesen gefragt werden kann, das durch die Definition angegeben wird, und von den complexa, dem Zusammengesetzten, wobei es sich um die verschiedenen Arten des Schliefsens handelt. Die philosophia prima oder die Metaphysik handelt von dem Seienden als solchem nach seinen allgemeinsten Prädikaten, als welche Albert insbesondere die Einheit, Wahrheit und Güte (quodlibet ens est unum, verum, bonum) bezeichnet (op. XVII, p. 158). Das Universelle erklärt Albert für real, weil es, wenn es nicht real wäre, nicht mit Wahrheit von den realen Objekten ausgesagt werden könnte; es könnte nicht erkannt werden, wenn es nicht in Wirklichkeit existierte; es existiert aber als Form; denn in der Form liegt das ganze Sein des Objekts. Es gibt drei Klassen von Formen, also drei Arten der Existenz im allgemeinen: vor den Individuen im göttlichen Verstande, in den Individuen als das Eine in den Vielen, nach den Individuen vermöge der Abstraktion, die unser Denken vollzieht. De natura et origine animae tr. I, 2: et tunc resultant tria formarum genera: unum quidem ante rem existens, quod est causa formativa; aliud autem est ipsum genus formarum, quae fluctuant in materia; tertium autem est genus formarum, quod abstrahente intellectu separatur a rebus. Das Universelle an sich ist eine ewige Ausstrahlung der göttlichen Intelligenz. Es existiert nicht selbständig aufserhalb des göttlichen Geistes. Die in den materiellen Dingen vorhandene Form wird als das Ziel der Entwicklung (finis generationis vel compositionis substantiae desideratae a materia) Wirklichkeit (actus), als das volle Sein des Objekts (totum esse rei) aber Quiddität (quidditas) genannt. Das Prinzip der Individuation liegt in der Materie insofern, als diese der Träger oder das Substrat (subiectum, ὑποκείμενον) der Formen ist. Jedes Ding kann eine bestimmte Form nur nach der Fähigkeit an sich tragen, die in seiner Materie liegt (ibid. I, 2). Die Materie hat der Möglichkeit nach (potentia) in sich die Form, in ihr ist die potentia inchoationis formae (Summa theol. II, 1, 4). Das Werden ist ein educi e materia und zwar vermittels eines aktuell Existierenden. Die Verschiedenheit der Materie ist nicht die Ursache der Verschiedenheit der Form, sondern von dieser abhängig (Phys. VIII, 1, 13); aber die Vielheit der Individuen ist durch die Verteilung der Materie bedingt (in Metaph. XI, 1: individuorum multitudo fit omnis per divisionem materiae). Das Individuelle (hoc aliquid) hat materiam terminatam et signatam accidentibus individuantibus. Das Einzelne ist substantia prima, das Allgemeine substantia secunda. Die mitunter bei Aristoteles vorkommende Bezeichnung des Allgemeinen als einer Materie, die mit der Lehre von der Form als dem Wesen schwer zu vereinigen ist, erklärt Albert (ähnlich wie Avicenna) durch die Unterscheidung dieser nur vermöge eines logischen Gebrauchs sogenannten

Digitized by Google

Materie von der realen Materie; er hält an dem Satze fest (De intellectu et intelligibili I, 2, 3): esse universale est formae et non materiae. Das Allgemeine ist eine essentia apta dare multis esse. Per hanc aptitudinem universale est in re extra. Aktuell aber existiert es nur im Intellekt.

Mit Aristoteles nimmt Albert an, dafs die Wirkungen, die in der Wirklichkeit das Spätere sind, für unser Erkennen das Erste oder den Ausgangspunkt bilden; die posteriora sind priora quoad nos (Summa theol. I, 1, 5). Von der Erfahrung der Natur müssen wir aufsteigen zur Erkenntnis Gottes als des Urhebers der Natur, und von der Erfahrung der Gnade erheben wir uns zur Einsicht in die Gründe des Glaubens: fides ex posterioribus crediti quaerit intellectum. Nicht der ontologische, sondern der kosmologische Beweis sichert für uns das Dasein Gottes. Gott ist uns nicht schlechthin begreiflich, weil das Endliche nicht das Unendliche zu umfassen vermag, aber auch nicht unserer Erkenntnis völlig entrückt; unser Intellekt wird gleichsam von einem Strahle seines Lichtes berührt, und durch diese Berührung stehen wir mit ihm in Gemeinschaft (ibid. I, 3, 13). Gott ist der allgemein tätige Verstand, der immerfort Intelligenzen aus sich entläfst (De caus. et procr. univ. 4, 1: primum principium est indeficienter fluens, quo intellectus universaliter agens indesinenter est intelligentias emittens). Gott ist einfach, aber darum doch nicht (mit David von Dinant) für das Allgemeinste zu halten und mit der materia universalis zu identifizieren; denn einfache Wesen unterscheiden sich voneinander durch sich selbst und nicht durch konstitutive Differenzen. Gott und den Geschöpfen kann nichts gemein sein, also auch *nicht* die Anfangs- und Endlosigkeit. Die Welt ist nicht aus einer präexistierenden Materie, sondern aus Nichts geschaffen, denn Gott würde bedürftig sein, wenn sein Wirken eine Materie voraussetzte. Die Zeit mufs einen Anfang haben, sonst würde sie niemals zum gegenwärtigen Augenblick gelangt sein (Summa theol. II, 1, 3). Die Schöpfung ist ein Wunder und kann durch die natürliche Vernunft nicht begriffen werden, weshalb die Philosophen bei dem Grundsatz stehen bleiben: ex nihilo nihil fit, der doch nur auf die nächsten Ursachen, nicht auf die oberste pafst und nur in der Physik, nicht in der Theologie mafsgebend ist (Summa de creatoris I, 1, 1; Summa theol. II, 1, 4). Damit steht er (wie sein Schüler Thomas, s. d.) im Gegensatz zu Maimonides (s. d.); die Unzulänglichkeit der aristotelischen Beweisführung betont er selbst (De coelo 2, 1, 1): Haec autem omnia dicta sunt secundum naturam coeli et secundum sententiam Peripateticorum, quia de esse coeli et de statu suo per Dei voluntatem non est aliqua cognitio philosophiae, sed potius talia cognita sunt per creationem (lies wahrscheinlich: revelationem). Vgl. Schanz, Theol. Quartalschr. 1885, S. 9f.

Nur was aus sich ist, hat seinem Wesen nach ewiges Sein; jedes Geschöpf ist aus dem Nichts und würde daher auch vergänglich sein, wenn es nicht von dem ewigen Wesen Gottes getragen würde (Summa theol. II, 1, 3). Vermöge der Gemeinschaft mit Gott ist jede menschliche Seele der Unsterblichkeit teilhaftig. Der aktive Intellekt ist ein Teil der Seele; denn er ist in jedem Menschen das formgebende Prinzip, an welchem nicht andere Individuen Anteil haben können. Intellectus agens est pars animae et forma animae humanae (Metaph. XI, 1, 9). Eben dieses denkende und formgebende Prinzip trägt die Kräfte in sich, die Aristoteles als das vegetative, sensitive, appetitive und motive Vermögen bezeichnet, daher sind auch diese vom Leibe trennbar und der Unsterblichkeit teilhaftig. Der Bekämpfung des, wie Albert selbst bezeugt, schon damals viel verbreiteten averroistischen Monopsychismus, der die Einheit des unsterblichen Geistes in der Vielheit der entstehenden und untergehenden Menschenseelen behauptet, hat Albert auf Befehl des Papstes Alexander IV. um 1255 einen eigenen

Digitized by Google

Traktat gewidmet (De unitate intellectus contra Averroistas, op. t. V, p. 218sqq.), den er später in seine Summa theol. (op. t. XVIII) aufgenommen hat. Er setzt darin dreifsig Argumenten, welche für die averroistische Doktrin sich anführen lassen, sechsunddreifsig widerlegende Argumente entgegen. In seiner Schrift De natura et origine animae (op. t. V, f. 182) und in seinem Kommentar zum dritten Buche der Schrift des Aristoteles De anima (tr. II, c. 7) kommt er auf eben diese Streitfrage zurück. Jene Ansicht wird von ihm als error animo absurdus et pessimus et facile improbabilis bezeichnet. In gleicher Weise wie gegen Averroës verhält er sich ablehnend gegen die selbst im Schofse seiner Ordensgenossen vertretene Lehre Avencebrols von der Universalität der Materie und bestreitet, dafs auch die menschlichen Seelen aus Materie und Form zusammengesetzt seien; vgl. M. Wittmann, Die Stellung d. hl. Thomas v. Aquin zu Avencebrol, Münster 1900, S. 26 f.

Zwischen dem, was die Vernunft als begehrenswert erkennt, und dem, was der Trieb begehrt, entscheidet die freie Willkür (liberum arbitrium); durch diese Entscheidung wird das Begehren zum vollen Willen (perfecta voluntas). Das Vernunftgesetz (lex mentis, lex rationis et intellectus), welches zum Tun oder Unterlassen verbindet, ist das Gewissen (conscientia); dieses ist teils angeboren und unverlierbar als das Bewufstsein der Prinzipien des Handelns, teils erworben und veränderlich in seiner Beziehung auf die einzelnen Fälle (unde lex mentis habitus naturalis est quantum ad principia, acquisitus quantum ad scita). Von dem Gewissen unterscheidet Albert die sittliche Anlage, welche er, wie schon Alexander von Hales, synteresis oder synderesis nennt. Die Tugend erklärt er mit Augustin als die bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam solus Deus in homine operatur. Den vier Kardinaltugenden der Alten und den übrigen zu denselben als „virtutes adiunctae" hinzutretenden aristotelischen Tugenden stellt er im Anschlufs an Petrus Lombardus als den „virtutes acquisitae" die drei theologischen Tugenden als „virtutes infusae" zur Seite: den Glauben, die Hoffnung und die Liebe (Alb., op. XVIII, p. 469—480).

Der Ausdruck *συντήρησις* in dem von Albert gebrauchten Sinne findet sich, so viel man weifs, zuerst bei Hieronymus, Komment. zu d. Vision des Ezechiel (Opp. ed. Valarsi, T. V, p. 16): Plerique iuxta Platonem rationale animae et irascitivum et concupiscitivum, quod ille *λογικὸν* et *θυμικὸν* et *ἐπιθυμητικὸν* vocat, ad hominem et leonem et vitulum referunt —; quartamque ponunt, quae super haec et extra haec tria est, quam Graeci vocant *συντήρησιν*, quae scintilla conscientiae in Adam quoque pectore, postquam eiectus est de paradiso, non extinguitur et qua victi voluptatibus vel furore ipsaque interdum rationis decepti similitudine, nos peccare sentimus. Hieronymus nimmt dabei schon Bezug auf 1. Thessal. V, 23, später glaubte man, bei Arist. De an. III, 5 den Begriff wieder zu finden. Aus dieser Stelle des Hieronymus leitet sich offenbar die Synteresis der Scholastiker her, die schon bei Alexander Neckam (De nat. rer. c. 130: etsi etiam remurmuret scinderesis naturaliter bonum appetens, obtinet tamen illicita voluntas limites debitos excedens, vgl. de laud. div. sap., dist. I, 128) und Alexander von Hales als bekannter Begriff vorkommt, dann bei Albertus (dieser erklärt sie wunderbar Summa de creaturis, P. II, Qu. 69: Sinderesis secundum suum nomen sonat haesionem quandam per scientiam boni et mali; componitur enim ex graeca praepositione syn et haeresis —), bei Thomas von Aquino u. a. öfter gebraucht wird. Sie ist insofern als die scintilla conscientiae von der conscientia selbst verschieden, als sie unvergänglich, durch den Sündenfall nicht aufgehoben und einer Verirrung nicht ausgesetzt ist, eine allen Menschen einwohnende

Digitized by Google

Macht, die zum Guten mahnt und sich dem Schlechten widersetzt, ein in den höheren Seelenkräften auch nach dem Falle zurückgebliebener Rest normalen Willens- und Urteilsvermögens (Alb. a. a. O.: in singulis viribus manet aliquid rectum, quod in iudicando et appetendo concordat rectitudini primae, in qua creatus est homo — synderesis est rectitudo manens in singulis viribus concordans rectitudini primae), während die conscientia proprie dicta die Tätigkeit dieser Macht in bestimmten Fällen ist, die aber irren kann. — Über Thomas von Aquino s. u.

Die Bezeichnung Synteresis ist noch nicht vollständig aufgeklärt. Gregor von Nazianz redet von *τῆς ψυχῆς πρὸς τὸ σῶμα συντήρησις*. Aus einem solchen Gebrauch des Wortes läfst sich aber die Bedeutung desselben bei Hieronymus und den Scholastikern schwer herleiten. Die Ansicht von Fr. Nitzsch (Über die Entstehung der scholast. Lehre v. d. Synteresis, ein historisch. Beitrag zur Lehre vom Gewissen, im Jahrb. f. protest. Theol., 5. Jahrg., 1879, S. 492—507), dafs nämlich bei Hieronymus a. a. O. *συνείδησις* für *συντήρησις* zu lesen sei, und dafs der Terminus der Scholastiker also auf einer falschen Lesart beruhe, ist zu gewagt. Über die Synteresis, die übrigens auch später bei lutherischen Scholastikern wieder vorkommt, vgl. die Abhandlung von Jahnel: Woher stammt der Ausdruck Synderesis bei den Scholastikern? in der theolog. Quartalschr., Jahrg. 52, 1870, S. 241—251. W. Gass, Die Lehre vom Gewissen, Berl. 1869, besonders den Anhang: Das scholastische Wort Synderesis. L. Rabus, Zur Synderesis der Scholastiker in Ztschr. f. kirchl. Wissensch. usw., 1888, S. 384 ff.; Hnr. Appel, Die Lehre der Scholastiker von der Synteresis, Rostock 1891; ders., Die Synteresis in d. mittelalterl. Mystik, Ztschr. f. K.-G., 1894, S. 535—544. Nitzsch hat seine Ansicht wieder aufgenommen in: Ztschr. f. Kirchengesch. XVIII, 1, S. 23 ff., 36; dagegen polemisiert H. Siebeck im Arch. f. Gesch. d. Phil., Bd. X, 1897, S. 520 ff.: Noch einmal die Synteresis.

§ 33. Thomas von Aquino, ein Sohn des Grafen Landolf von Aquino, geb. 1225 oder 1227 auf dem Schlosse zu Roccasicca bei Aquino im Neapolitanischen (dem alten Arpinum), zuerst von den Benediktinern des Klosters zu Monte Cassino unterrichtet, schon in früher Jugend zu Neapel für den Dominikanerorden gewonnen, dann zu Köln und Paris besonders unter Albert dem Grofsen gebildet, Lehrer der Philosophie und Theologie zu Köln, Paris, Bologna, Rom, Neapel und an anderen Orten, gest. am 7. März 1274 im Cistercienserkloster Fossa nuova bei Terracina auf einer Reise von Neapel zum Konzil von Lyon, kanonisiert unter Johann XXII. im Jahre 1323, führte die Scholastik auf ihren Höhepunkt durch die möglichst vollendete Akkommodation der aristotelischen Philosophie an die kirchliche Orthodoxie, jedoch unter Ausscheidung der spezifisch christlichen und kirchlichen Offenbarungssätze, die durch die Vernunft nur als widerspruchsfrei und als wahrscheinlich gegen Einwürfe verteidigt werden können, von den durch Vernunfteinsicht positiv zu begründenden Lehren. Aufser Kommentaren zu aristotelischen Schriften und manchen philosophischen und theologischen Monographien verfafste er insbesondere drei umfassende Werke: den die theologischen Streitfragen

Digitized by Google

erörternden Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus, später (1261 und 1264) die vier Bücher De veritate fidei catholicae contra Gentiles, eine rationale Begründung der Theologie, zuletzt die das Ganze der Offenbarungslehren systematisch darstellende (jedoch nicht zum Abschlufs gelangte) Summa theologiae.

Thomas setzt mit Aristoteles in das Wissen und zuhöchst in die Gotteserkenntnis den obersten Zweck des menschlichen Lebens. In der Universalienfrage ist er Realist im gemäfsigten aristotelischen Sinne. Das Allgemeine ist in der Wirklichkeit dem Individuellen immanent und wird nur durch den abstrahierenden Verstand von demselben getrennt; aber unsere Auffassung wird hierdurch nicht falsch, sofern wir nicht urteilen, dafs es gesondert existiere, sondern nur unsere Aufmerksamkeit und unser Urteil auf dasselbe einschränken. Jedoch erkennt Thomas aufser dem Allgemeinen in den Dingen oder dem Wesen (der Forma substantialis oder der Quidditas) und dem Allgemeinen nach den Dingen oder dem Begriff, den unser Verstand durch Abstraktion der Quidditas von dem Accidentiellen (den unwesentlichen Eigenschaften, formae accidentales) bildet, auch ein Allgemeines vor den Dingen an, nämlich die Ideen des göttlichen Geistes, d. h. die Gedanken, durch welche Gott vor der Weltschöpfung die Dinge denkt. Nur gegen die platonische Ideenlehre, wie dieselbe bei Aristoteles erscheint, polemisiert er im Anschlufs an diesen entschieden, indem er Ideen von selbständiger (separater) Existenz aufserhalb der Dinge und des göttlichen Geistes als leere Fiktionen verwirft. Das Dasein Gottes ist nur a posteriori erweisbar, nämlich aus der Welt als dem Werke Gottes. Es mufs einen ersten Beweger oder eine erste Ursache geben, weil die Kette der Ursachen und Wirkungen keine unendliche Zahl von Gliedern haben kann. Die Ordnung der Welt hat einen Ordner zur Voraussetzung. Gott existiert als reine, stofflose Form, als reine, mit keiner Potentialität behaftete Aktualität; er ist causa efficiens und causa finalis der Welt. Die Welt besteht nicht von Ewigkeit her, sondern ist durch Gottes Allmacht aus dem Nichts in einem bestimmten Zeitpunkte, mit dem auch die Zeit selbst erst begonnen hat, ins Dasein gerufen worden; doch ist die Anfangslosigkeit der Welt philosophisch nicht streng erweisbar, sondern nur wahrscheinlich und nur durch die Offenbarung gewifs.

Die Unsterblichkeit der Seele folgt aus ihrer Immaterialität, da eine reine Form weder sich selbst zerstören, noch durch die Auflösung einer Materie zerstört werden kann; die Immaterialität mufs dem Intellekt seiner Natur nach zugeschrieben werden, weil eine dem Stoff anhaftende Form, wie die Seele eines Tieres, nur Individuelles, nicht Allgemeines würde denken können, sie kommt aber der ganzen

Digitized by Google

Seele zu, sofern auch das sensitive, appetitive und motive und selbst das vegetative Vermögen der nämlichen Substanz anhaftet, welche die Denkkraft besitzt. Die Seele betätigt die letztere ohne leibliches Organ, wogegen die niederen Funktionen von ihr nur mittels materieller Organe geübt werden können. Die menschliche Seele hat nicht vor dem Leben existiert; sie gewinnt die Erkenntnis nicht durch Wiedererinnerung an Ideen, die in einer Präexistenz angeschaut worden wären, wie Platon annahm; auch besitzt sie nicht angeborene Begriffe; ihr Denken ruht auf dem Gebiete der Sinneswahrnehmung und knüpft sich an das Bild, aus dem der aktive Intellekt die Formen abstrahiert. Durch die Einsicht ist der Wille bedingt; was als gut erscheint, wird mit Notwendigkeit erstrebt; Notwendigkeit aus inneren Gründen aber, die auf dem Wissen beruht, ist Freiheit. In der Ethik reiht Thomas den natürlichen Tugenden, in deren Erörterung er die Lehre Platons von den vier Kardinaltugenden mit den aristotelischen Sätzen kombiniert, die übernatürlichen oder christlichen Tugenden: Glaube, Liebe und Hoffnung, an.

Was die handschriftliche Überlieferung der Hauptwerke des heil. Thomas anlangt, so hat sich anläfslich der für die leoninische Neuausgabe veranstalteten Nachforschungen herausgestellt, dafs dieselbe — soweit man bis jetzt urteilen kann — eine sehr gute ist. Wesentliche Textänderungen sachlicher Natur haben sich bisher nicht gefunden. Verhältnismäfsig viele Codices reichen bis ins 13. Jahrhundert zurück; in einem von ihnen, der die Summa c. Gentiles, einen Commentarius in librum Boëthii de Trinitate und eine Jesaiaspostille enthält, glaubt man sogar ein Autograph zu besitzen (1351 von zwei Dominikanern vornehmer Abkunft von Neapel in ihre Vaterstadt Bergamo gebracht, seit 1876 in der vatikanischen Bibliothek), vgl. Summa de veritate catholicae fidei contra Gent. ex codice autographo, qui in bibliotheca Vat. adservatur, cura et studio Petri Uccelli edita, Romae 1878. Die sämtlichen Werke des Thomas von Aquino sind zu Rom 1570 in 17 Foliobänden, dann zu Venedig 1594, zu Antwerpen 1612, zu Paris 1660, zu Venedig 1787 und zu Parma (25 Bde.) 1852—1871 herausgegeben worden. Von den opera omnia sive antehac excusa, sive etiam anecdota, notis histor., criticis etc. studio ac labore Stanisl. Ed. Fretté et Pauli Maré ist eine Reihe Bände Besançon und Paris seit 1872 erschienen. Die neueste Ausg: Thomae Aquinatis — Opp. omnia, iussu impensaque Leonis XIII., P. M. edita, Tom. I—XI, Romae (Freib. i. Br.) 1882 ff. (unter Oberleitung des Dominikanerkardinals Zigliara, seit dessen Tode des deutschen Generalmagisters Andr. Frühwirth, vom Dominikanerorden veranstaltet); vgl. die Kritik Baeumkers in: Archiv f. Gesch. d. Philos., Bd. 5, S. 120 f. Äufserst zahlreich sind die Ausgaben einzelner Schriften, besonders der Summa theologiae. S. Thomae Aquinatis Summa theol., diligenter emendata, notis ornata, ed. VI., Luxemburg 1869. S. Thomae Aquinatis Summa theolog., diligenter emendata, Nicolai Sylvii, Billuart et G. J. Drioux notis ornata, Regensb. 1876. Summa theologica ed. altera Romana, 6 voll., Romae 1894. Thom. Aqu., Summa contra Gentiles seu de veritate catholicae fidei, Turin 1892, 4. ed. 1898. Francisci de Sylvestris Ferrariensis, o. P., Commentaria in l. IV c. gent. ed. nova cura et studio Joachim Sestili, Romae 1898 (der bedeutendste Kommentar zur Summa c. gentiles). Compendium theologiae ad fratrem Reginaldum, ed. F. J. H. Ruland, Paderb. 1863; dasselbe lateinisch u. deutsch mit Anm. von Fr. Abert, Würzb. 1896. Quaestiones disputatae ad quaestiones duodecim quodlibetales cum indice articulorum et materiarum, Taurini 1895 ff. Handschriftliches zu Thomas (aufser in der editio Leonina) auch bei Hauréau, Notices et extraits V, 71, 82 (De aeternitate mundi), V, 83 (De motu cordis), V, 82 (Quodlibeta), V, 87 (De perfectione vitae spiritualis und Briefe an die ducissa Brabantiae); II, 141 (untergeschobene alchymistische Schriften des XIV. Jahrh.); IV, 79—83 (vgl. III, 281, zwei Sermones und eine Collation, zum ersten Male ediert und bisher nur nach mangelhaften Dispositionen einer vatikanischen Handschrift bekannt). Ins

Digitized by Google

Französische sind die Werke neuerdings von Carmagnolle übersetzt worden. Die Summa theologica ist ins Deutsche in brauchbarer Weise übertragen von C. M. Schneider: Die katholische Wahrheit oder die theol. Summa, 9 Bde. und 3 Erg.-Bde., Regensb. 1892 vollendet. (Nur ist zu beachten, dafs die Überleitungen zwischen den einzelnen Quästionen nicht Thomas angehören, sondern vom Übersetzer stammen, gleichwie die drei Ergänzungsbände. Ebd. am Schlufs mehrere Indices.)

Über sein Leben ist die Quellenschrift die in die Acta Sanctorum VII Mart. aufgenommene Lebensbeschreibung von einem Zeitgenossen Guilelmus de Thoco, der anläfslich seiner hervorragenden Beteiligung an den Voruntersuchungen des Heiligsprechungsprozesses sorgfältige Informationen einzuziehen in der Lage war, nebst den Akten des Kanonisationsprozesses. Eine textkritische Ausgabe der Vita des Guilelmus sowie der (bisher nur unvollständig publizierten) Heiligsprechungsakten bereitet Wehofer für die Monumenta Ordinis Praedicatorum Historica (Rom u. Stuttgart, Verl. v. Roth) vor. Darstellungen des Lebens- und Entwicklungsganges bei Quétif-Échard, Scriptores O. Praed. vol. I, bei Touron, Vie de S. Th. d'Aquin, Par. 1737, und bei Karl Werner, Der hl. Thomas v. A. (siehe unten); aus den neuesten Biographien ist zu nennen: V. de Groot, Het leven van den H. Thomas van Aquino, Utrecht 1882, und J. Jansen, D. hl. Th. v. A., Kevelaer 1898; Didiot, Le docteur angélique St. Thomas d'Aquin, Löwen 1894. Béral, Saint Thomas d'Aquin, Par. 1903. Einen interessanten Vergleich der verschiedenen Individualität Augustins und Thomas' bei Willmann, Gesch. des Idealismus, Bd. II, Braunschw. 1896, S. 457 ff. Von neueren Schriften über Thomas und seine Lehre, deren viele in den letzten Decennien aus Anlafs der Güntherschen Philosophie und der thomistisch-scholastischen Reaktion gegen dieselbe (so von Günther und Güntherianern besonders Streitschriften gegen eine Repristination des Thomismus, auch von Frohschammer, Michelis u. a.), namentlich aber nach der päpstlichen Enzyklika vom 4. August 1879 „Aeterni patris" erschienen sind, seien folgende erwähnt: Hörtel, Th. v. A. und seine Zeit, Augsb. 1846. Carle, Histoire de la vie et des ouvrages de St. Thomas 1846. Montet, Mémoire sur Th. d'A., in den Abhandl. der Acad. des sc. morales et polit., t. II, 1847, S. 511—611. Jellinek, Th. v. A. in der jüdischen Lit., Lpz. 1853. H. R. Feugueray, Essai sur les doctrines polit. de St. Th., Par. 1857. Ch. Jourdain, La philos. de St. Th. d'A., Par. 1858. Cacheux, De la philosophie de St. Th., Par. 1858. Matteo Liberatore, Della conoscenza intellet., 2 voll., Roma 1858, 2. Bd.: Die Erkenntnissl. des h. Th. v. A., übers. von E. Franz, Mainz 1861. Karl Werner, Der h. Th. v. A., Regensb. 1858 ff. (Bd. I: Leben u. Schriften, Bd. II: Lehre, Bd. III: Gesch. des Thomismus). Zef. Gonzalez, Estudios sobre la filosofia de Santo Tomás, 3 Bde., Manila 1864, ins Deutsche übersetzt von C. J. Nolte, 3 Bde., Regensb. 1885. Roger Bede Vaughan, St. Thom. of Aquin, his life and labours, 2 Bde., Hereford 1871—1872. Vgl. Goudin, Philosophia iuxta D. Thomae dogmata, neu hrsg. von Roux La vergne, Par. 1861. E. Plassmann, Die Schule d. h. Th. v. A., Soest 1857—1862 (folgt in der Darstellung dem sehr oft in Frankreich, Deutschland und Italien aufgelegten Goudin; wegen klarer Darstellung und ausführlicher Quellenbelege aus Thomas zur Einführung sehr brauchbar). Anton Rietter, Die Moral des h. Th. v. A., Münch. 1858. J. N. P. Oischinger, Die speculative Theol. des Th. v. Aqu., Landsh. 1858; Quaestiones controversae de philosophia scholastica, ibid. 1859; Die christl. u. scholast. Theologie, Jena 1869. Aloys Schmid, Die thomistische u. scotistische Gewissheitslehre, Dillingen 1859; ders., Die perip.-schol. Lehre von den Gestirngeistern, in: Athenaeum I, Münch. 1862, S. 549—589. Kuhn, Glauben und Wissen nach Th. v. A. in der Tüb. theol. Quartalschr. 1860, Heft 2; ders., Philos. u. Theol., Tübingen 1860. Heinr. Contzen, Th. v. A. als volkswirthsch. Schriftsteller, ein Beitrag z. nationalökonom. Dogmengesch. des Mittelalters, Lpz. 1861. Jac. Merten, Ueb. die Bedeutung der Erkenntnissl. des h. Augustinus u. d. h. Th. v. A. für den gesch. Entwickelungsgang der Philos. als reiner Vernunftwiss., Trier 1865. N. J. Linnarson, Ueber die Moraltheologie des Th., Univ.-Schrift, Upsala 1866. P. J. Boecker, De statu iustitiae originalis et de peccato orig. quae disserit Th., Köln 1868. Joh. Delitzsch, Krit. Darstellung der Gottesl. des Th. v. A., Lpz. 1870. H. Contzen, Zur Würdigung des Mittelalters, mit bes. Bez. a. d. Staatsrechtslehre des h. Th. v. Aqu., Cassel 1870. Henr. Vandenesch, Doctrina divi Th. Aqu. de concupiscentia, Diss. dogm., Bonn 1870. P. C. van den Berg, De ideis divinis seu de divina essentia, prout est omnium verum idea et prim. exemplar iuxta doctrin. doctoris angelici Th. Aquinat., Herzogenbusch 1872.

J. J. Baumann, Die Staatsl. des hl. Th. v. A., des grössten Theolog. u. Philosoph. der kath. Kirche, Lpz. 1873. Vincenzo Lilla, La mente dell' Aquinate e la filosofia moderna, Vol. I, Torino 1873. F. M. Cicognani, Sulla vita e sulle opere di S. Tom-

Digitized by Google

maso d'Aqu., Venezia 1874. Nic. Thömes, Divi Th. A. opera et praecepta quid valeant ad res ecclesiasticas, politicas, sociales, Berol. 1875. W. Redepenning, Ueb. d. Einfluss der aristotelisch. Ethik auf die Moral des Th. v. A., I.-Diss., Jena 1875. D. Delaunay, St. Thomae de orig. idearum doctr., Par. 1876. S. Talamo, Il rinnovamento del pensiero tomistico e la scienza moderna, tre discorsi, Siena 1878. La Bouillerie, L'homme, sa nature, son âme, ses facultés et sa fin d'après la doctrine de S. Th. d'A., Par. 1880. M. Schneid, D. Philos. des h. Th. v. A. u. ihre Bedeut. f. d. Gegenw., Würzb. 1881. Ders., Naturphil. im Geiste des h. Th. v. A., 3. Aufl., 1890. Frz. Xav. Pfeifer, Harmon. Bezieh. zwisch. Scholastik u. moderner Naturw. mit besond. Rücks. auf Alb. Magnus, St. Th. v. A., Augsb. 1881. A. Otten, Allgem. Erkenntnissl. des h. Th., Paderb. 1882. E. Commer, Syst. d. Ph. (Darst. d. Syst. d. h. Th.), Münster 1883—1885. Ders., D. thomist. L. vom Weltanfange in ihrem geschichtl. Zusammenhange, in: Der Katholik, 1883, S. 230—249. G. Guadagnin, Della umana felicità secondo la dottrina di S. T. d. Aqu., Treviso 1883. P. Vallet, L'idée du beau dans la philos. de S. Th. d'A., Par. 1884 (selbständige Ästhetik mit Benutzung einiger Gedanken des Thomas). Ceslaus M. Schneider, Natur, Vernunft, Gott, Abhandl. üb. d. natürl. Erkennın. Gottes nach d. L. des h. T. v. A., Regensb. 1883; ders., Das Wissen Gottes nach d. L. d. h. Th. v. A., 4 Bde., Regensb. 1884—1886. Chocarne, St. Th. d'A. et l'encyclique de Léon XIII, Par. 1884. Mittermüller, Die Benediktiner-Universität Salzburg u. der hl. Thom. v. A., in: Kinters Studien u. Mitteil., 1884, I, S. 368 ff. E. Lecoultre, Essai sur la psychologie des actions humaines d'après les systèmes d'Aristote et de S. Th. d'A., Par. 1884. A. Portmann, Das System der theolog. Summe des hl. Th. v. A., Pr., Luzern 1885. A. Moglia, La filosofia di S. Tommaso d. Aqu., nelle scuole italiane, Piacenza 1885. V. Knauer, Grundlinien zur arist.-thomist. Psychologie, Wien 1885. Rud. Eucken, D. Philos. des Th. v. A. u. die Cultur der Neuzeit, Halle 1886 (vorher, 1885 in d. Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr.). A. Adeodatus, D. Philosophie u. Cultur der Neuzeit u. d. Philos. des hl. Th. v. A., Köln 1887; s. dazu Feldner, Jahrb. f. Ph. u. sp. Th., III, S. 494—499. M. Glossner, D. Philos. des hl. Th. v. A. — D. Philosophie des Christenth. u. der Zukunft, in: Phil. Festschr. z. Jub. Sr. H. Leo XIII., hrsg. von E. Commer, Paderb. u. Münster 1887, S. 3—72; ders., Das Princ. der Individuation nach d. L. des Th. u. sein. Schule. E. Beitrag zum philos. Verständn. d. Materie, Paderb. 1887. A. Rittler, Wesenheit u. Dasein in den Geschöpfen nach Th., Regensb. 1887. J. Frohschammer, Die Philosophie des Th. v. A. krit. gewürdigt, Lpz. 1889; vgl. darüber Kathol. 1889, S. 167—188, 253—270, 369—383. Jos. Pecci, L. des hl. Th. üb. d. Einfluss Gottes auf die Handlungen der vernünftigen Geschöpfe u. üb. d. Scientia media, aus dem Italienischen übersetzt von Geo. Triller, Paderborn 1888. J. Mausbach, Divi Thomae A. de voluntate et appetitu sensitivo doctrina, Paderb. 1888. Ders., Der Begriff d. sittlich Guten nach d. hl. Thom., in: Philos. Jahrb. d. Görresges., Bd. 12, 1899, S. 85 ff. Ders., Die Stellung d. hl. Th. v. A. zu Maimonides in der Lehre von der Prophetie, in: Theol. Quartalschr., 81, S. 553—579. E. C. Lesserteur, St. Th. et la prédestination, Mayenne 1888. G. Feldner, D. L. des hl. Th. üb. d. Einfluss Gottes auf die Handlungen der vernünftigen Geschöpfe, Graz 1889; ders., D. L. des hl. Th. v. A. üb. d. Willensfreiheit der vernünft. Wesen, Graz 1890; ders., Th. od. Molina, Jahrb. f. Ph. u. spec. Th., 1890, S. 282—332. F. H. Reusch, D. Fälschungen in d. Tractat des Th. v. A. geg. d. Griech., Abh. d. bayer. Ak. d. Wissensch., Bd. 18, 1889. Nicol. Kaufmann, D. Erkenntnissl. d. hl. Th. v. A. u. ihre Bedeut. f. d. Gegenw., Philos. Jahrb., 2, 1889, S. 22 ff. E. Neumayer, Theorie des Strebens nach Th. v. A., Lpz. 1890. Th. Moosherr, D. Versöhnungl. des Anselm von Canterb. u. Thom. von Aqu., Jahrb. f. protest. Theol., 16, 1890, S. 167—262. V. Lipperheide, Th. v. A. u. d. platon. Ideenl., Münch. 1890. E. V. Maumus, Th. d'A. et la philosophie chrétienne, 2 voll., Par. 1890. P. Rabus, Zur Philos. des Th. v. A., Neue kirchl. Ztschr., 1, 1890, S. 157—173. Brookhoff, D. L. des hl. Th. v. d. Erkennbarkeit Gottes, Jahrb. f. Phil. u. spec. Theol., 1890, S. 332—357. J. Geyser, Wie erklärt Thom. v. A. unsere Wahrnehmung von der Aufsenwelt? in: Philos. Jahrb. d. Görresges., Bd. 12, 1899, S. 130—147. B. Antoniades, Die Staatsl. d. Th. v. A., Lpz. 1890; ders., D. Entstehung u. Verfassung des Staates nach Th. v. A., ebd. 1890. W. H. Nolens, De leer van den h. Th. v. A. over het recht, Utr. 1890. J. Guttmann, D. Verhältniss des Th. v. A. zum Judenth. u. zur jüdisch. Litt., Götting. 1891. H. Thüring, Die Willensfreiheit des Menschen nach d. L. des hl. Th. v. A., Kathol. Schweiz. Bl. 1891, S. 243—254, 456—465. (Mancherlei ähnliches b. Th. und Maimonides aufgezeigt.) Wilh. Molsdorf, D. Idee des Schönen u. d. Weltgestaltung bei Th. v. A., Jena 1891. Th. Esser, D. L. des Th. bezüglich der Möglichk. einer ewigen Weltschöpf., Jahrb. f. Ph. u. spec. Theol., 1891, S. 176—205. G. Feldner,

Digitized by Google

D. Verh. der Wesenh. zu d. Dasein in d. geschaff. Dingen n. d. L. des Th., Jahrb. f. Ph. u. spec. Theol., 1891, S. 28—48, 206—221, 327—356, 383—393; 1892, 142—180, 272—301. Michel, D. Kosmologie des Mos. Maimonides u. des Th. v. A. in ihren gegenseitigen Beziehungen, Philos. Jahrb., 1891, S. 387—404. Nic. Kaufmann, Das Causalitätspr. b. Th. v. A., Philos. Jahrb., 4, 1891, S. 30 ff. Herm. Koppehl, Die Verwandtsch. Leibnizens mit Th. v. A. in d. L. vom Bösen, Jena 1892. B. Felchlin, Ueb. d. realen Untersch. zw. Wesenh. u. Dasein in d. Geschöpfen nach St. Th., Ztschr. f. kath. Theol., 1892, S. 82—96, 428—445. V. Grimmich, Lehrb. d. theor. Philos. auf thomist. Grundlage, Freib. i. Br. 1893 (wegen reichlicher Zitate und Heranziehung moderner Probleme sehr instruktiv).

F. Zigon, De scientia media seu Thomismi cum Molinismo concordia, Görz 1894. G. Gutberlet, Th. v. A. und Imm. Kant, Kath. 1894, S. 1—16, 139—152. A. M. Dummermuth, o. Praed., S. Thomas et doctrina praemotionis physicae, seu responsio ad R. P. Schneemann aliosque doctrinae scholae thomisticae impugnatores, Paris 1886 (umfassendes Hauptwerk zur Geschichte des Willensproblems in der Thomistenschule); ders., Defensio doctrinae s. Thomae de praemotione physica, Par. 1895 (mit vielen philosophiegeschichtlichen Abhandlungen, Ergänzung des vorigen). J. J. Berthier, Maître Thomas et Saint Ignace, Löwen 1896. P. V. Frins, Thomae Aqu. doctrina de cooperatione dei cum omni creatura praesertim libera, Par. 1894. A. Portmann, Das System der theol. Summe des hl. Th. v. A. od. übersichtl. u. zusammenhängender Abriss der Summa theologica mit Anmerk. u. Erklärungen der termini technici, Luzern 1894, 2. Aufl. 1903; ders., Die Systematik in den quaestiones disputatae d. hl. Th. v. A., in: Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol., Bd. 6, S. 48 ff., 127 ff. J. V. de Groot, S. Th. d'A. philosophe, Rev. thom. 1894, S. 697—720. C. M. Schneider, D. socialist. Staatsidee beleuchtet durch Th. v. A., Paderborn 1895, s. auch Jahrb. f. Philos. u. sp. Theol., 8—10. Schwalme, La propriété d'après la philos. de St. Th., Rev. thom., III, S. 281—307, 634—660. Mercier, Théorie du juste salaire, ebd. IV, S. 317—341, 541—568. Pesch, Seele u. Leib als zwei Bestandtheile der einen Menschensubstanz gemäss der L. des hl. Th. v. A., Philos. Jahrb., 9, S. 1—29. K. Weiss, Ueber d. Begr. d. Tugend im Allgem. nach d. L. des hl. Th. v. A., Jahrb. f. Philos. u. sp. Th., 8, S. 115—129, 242—258, 303—332, 442—471. G. Feldner, Die sogen. Ascität Gottes als konstitutives Prinzip seiner Wesenheit, in: Jahrb. f. Philos. u. sp. Theol., Bd. 7, S. 421—440. Summa philosophiae ex variis libris D. Thomae Aquinatis in ordinem cursus philosophiae accommodata a Cosmo Alamanno. Ed. adornata ab A. Bringmann, Par. 1888 ff., in: Bibliotheca theologiae et philosophiae scholasticae sel. atque comp. a Ehrle. H. Gayraud, St. Thomas et le prédéterminisme, Par. 1895; ders., L'antisémitisme de St. Th. d'Aqu., Par. 1896. J. Gardair, Corps et âme, Essais s. l. philos. de St. Th., Par. 1892; Philosophie de St. Th., Les passions et la volonté, 1892; La connaissance, 1895. La nature humaine, Par. 1897; Les vertus naturelles, Par. 1901. F. Th. Esser, D. L. des hl. Th. v. A. über die Möglichk. einer anfangslosen Schöpf., Münster 1895. N. Kaufmann, D. Begr. der Schönheit nach der L. des Aristoteles u. des Th. v. A., Kath. Schw. Bl., 11, S. 292—305. De Wulf, Les théories esthétiques propres à St. Th., Rev. Néo-scolast. II, 1895, S. 108—206; 1896, u. separat Louvain 1896. A. Gardeil, L'évolutionisme et les principes de St. Th., Rev. thom. III, S. 61—85. Guillemin, S. Th. et le prédéterminisme, Par. 1895. F. Walther, D. Eigenth. nach d. L. des hl. Th. v. A. u. d. Socialismus, Freib. 1895. L. Schütz, Der hl. Th. u. sein Verständn. des Griechischen, Philos. Jahrb., 1895, S. 278—283. P. Mandonnet, Polémique averroiste de Siger de Brabant et St. Th., Rev. thom., 1895, 1896, 1897. A. J. Carlyle, The political theories of St. Th. A., Scott. Rev., 27, 1896, S. 126—150. Domet de Vorges, L'objectivité de la connaissance intellectuelle d'après St. Th., Rev. néo-scolast., 1896. U. Baltus, L'Idealisme de S. Augustin et de S. Thomas d'Aquin, in: Revue Bénédictine 1897, S. 415—424. E. Commer, Logik, Paderb. 1897. Crahay, La politique de St. Th., Löwen 1897. M. Maurenbrecher, Th. v. Aqu.s Stellung zum Wirthschaftsleben seiner Zeit, Lpz. 1898. Eug. Rolfes, D. Gottesbeweise b. Th. v. A. und Aristot., Köln 1898. Zur Orientierung dient Schneid, s. Grundr. IV, S. 210, und ein Vortrag von Wehofer, Die geistige Bewegung im Anschluss an die Thomasencyclica Leos XIII. vom 4. Aug. 1879, Wien 1897. Über die Regierung der Fürsten. De regimine principum. Ein Kompendium der Politik. Übersetzt von Th. Scherrer-Bonard. Herausgegeben u. m. Anm. vers. von U. Portmann, Luzern 1897. F. Schaub, D. Eigentumslehre nach Th. v. A. u. dem modernen Socialismus mit besond. Berücksichtigung der beiderseitigen Weltanschauungen, Münch. 1898. K. Krogh-Tonning, De gratia Christi et de libero arbitrio s. Th. A. doctrinam breviter exposuit atque cum doctrina definita et cum sententiis protestantium comparavit, Christianiae 1898. Fr.

Digitized by Google

Hettinger, Th. v. A. und die europäische Civilisation, 2. Aufl., 1898, Frankf. a. M. D. Nys, La notion de temps d'après S. Thom. d'Aquin, in: Revue Néo-scolastique, 4, 1897; ders., La notion de temps d'après les principes de S. Thom. d'Aquin, Louvain 1898. Chollet, De la connaissance d'après S. Thomas, in: Revue des sciences ecclésiastiques 1898. H. J. Schaepman, St. Thom. v. Aquin. Drie Voorlezungen, Utrecht 1898. Fr. v. Tessen-Wesierski, Die Grundlagen des Wunderbegriffs nach Th. v. A., Paderb. 1899. J. Zmavc, Die Principien d. Moral bei Th. v. A., in: Arch. f. G. d. Ph., Bd. 12, 1899, S. 290 ff.; ders., Die Werttheorie bei Arist. und Thom. v. Aqu., ebd. S. 407; ders., Die philosophisch-ethische Seite der Lehre des Th. v. A. üb. d. Willensfreiheit, in: Jahrb. f. Philos. u. sp. Theol., Bd. 13, 1899, S. 444—460. R. Seeberg, Die Theologie d. Duns Scotus, in: Studien z. Gesch. d. Theol. u. Kirche, Bd. V, 1900, S. 624—644 (Duns Scotus u. Thomas). M. Grabmann, Der Genius d. Schriften des hl. Thom. und die Gottesidee, in: Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol., Bd. 13, 1899, S. 408—444; ders., Die Lehre d. hl. Th. von der scintilla animae in ihrer Bedeutung f. d. deutsche Mystik im Predigerorden, ebd. Bd. 14, 1900, S. 413—427; ders., Streiflichter über Ziel und Weg des Studiums der thomist. Philos., ebd. Bd. 14, 1900, S. 137—154; ders., Die Theologie d. eucharistischen Hymnen d. hl. Th. v. A., in: Katholik 1902, I, S. 385—399; ders., Die Lehre d. hl. Th. v. A. von der Kirche als Gotteswerk, Regensb. 1903. Pietro de Nardi, Tommaso d'Aquino e l'età in cui s'avenne, Forli 1899. Paquet, Disputationes theologicae seu commentaria in summam theologicam D. Th., 4 voll., Romae 1899. J. a Leonissa, Des Areopagiten Lehre vom Übel beleuchtet v. Aquinaten, in: Jahrb. f. Philos. u. sp. Theol., Bd. 15, 1901, S. 147 ff; ders., Des Areopagiten Buch von d. göttlichen Namen nach St. Thomas, ebd. Bd. 14, 1900, S. 427 ff. A. Cappellazi, La persona nella dottrina di S. T. d'A., Siena 1900; ders., Qui est. Studio comparativo tra la seconda questione della somma theologica di s. T. e le conclusioni di sistemi filosofici, I, Crema 1902; ders., La dottrina di s. T. nella sociologia moderna. Parte 1. Sociologia economica, Bitonto 1902. A. Walgrave, Kant et s. Thomas, in: Revue Néo-Scol., 8, 1900. M. Wittmann, Die Stellung des hl. Th. v. A. zu Avencebrol, Münster 1900 (Beiträge z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt., Bd. III, H. 3). Berthier, Tabulae systematicae et synopticae totius summae contra Gentiles, Par. 1900. G. v. Holtum, Das opusc. d. hl. Th. de quattuor oppositis übers. u. erläut. in: Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol., Bd. 15, 1901, S. 280 ff., 422 ff. M. B. Schwalm, L'action intellectuelle d'un maître d'après s. Th., in: Revue thomiste, 8, 1900, S. 221 ff. E. Darley, L'accord de la liberté avec la conservation de l'énergie et s. Thomas, in: Revue thom. 8, 1900, S. 551 ff. H. A. Montagne, La pensée de s. Th. sur les diverses formes de gouvernement, in: Revue thom. 8, 1900, S. 631; 1901, S. 322. E. Chimenti, Belcastro, patria di s. Th. d'A., Napoli 1900. J. Didiot, S. Th. d'A., est-il socialiste, Par. 1900. J. Hertkens, Dichtungen des hl. Th. v. A., in: Pastor bonus 12, 1900, S. 264—270. A. Kastil, Die Frage nach d. Erkenntnis des Guten bei Aristoteles u. Th. v. A., in: Sitzungsb. d. k. k. Ak. d. Wiss. zu Wien, Bd. 38, 1900. C. Piat, Quid divini nostris ideis tribuat divus Thomas. Thèse de doctorat, Par. 1900. J. Wild, Das Mafs der Nützlichkeit nach d. hl. Th., in: Monatsschr. f. christl. Sozialreform, 1900, S. 61—64. Ch. Willems, Die obersten Seins- und Denkgesetze nach Arist. u. d. hl. Th. v. A., in: Philos. Jahrb. d. Görresges., Bd. 14, 1901, S. 287 ff.; Bd. 15, 1902, S. 30 ff., 150 ff. R. Eucken, Thomas v. A. und Kant. Ein Kampf zweier Welten, Berl. 1901 (auch Kantstudien, Bd. 6, 1901). N. del Prado, Characteres essentiales physicae praemotionis iuxta doctrinam Divi Thomae, in: Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol., Bd. 16, 1902, S. 51 ff. Ders., De concordia physicae praemotionis cum libero arbitrio, ebd., Bd. 17, 1903, S. 61 ff. K. Hilgenreiner, Die Erwerbsarbeit in den Werken d. hl. Thom. v. A., in: Katholik, Bd. 23 u. 24, 1901. Fr. Abert, Das Wesen d. Christentums nach Th. v. A., Festrede, Würzb. 1901; ders., Die thom. Lehre der Seinseinheit von Leib u. Seele, in: Akt. d. 5. internat. Kongr. kath. Gelehrten, Münch. 1901, S. 194—196. F. Scandone, Documenti e congetture sulla famiglia e sulla patria di s. T. d'A., Napoli 1901 (aus Rivista di scienze e lettere II); ders., Ancora nuovi documenti per S. T. d'A., Napoli 1902 (aus Rivista di scienze e lettere II, 10, 1902). R. Schultes, Die Lehre des hl. Thom. über das Wesen d. biblischen Inspiration, in: Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol., Bd. 16, 1902, S. 80—95. Zollmann, Thom. v. A. u. d. Sozialismus, in: Deutsche Volksstimme 1901, S. 296. M. Casalis, Thom. d'Aquin, Leo XIII. et la question sociale. Thèse théol. Montauban 1901. P. Papagni, La mente di s. T. intorno alla mozione divina nelle creature e le questioni che vi hanno rapporto, Benevento 1902. S. Weber, Der Gottesbeweis aus der Bewegung bei Th. v. A. auf seinen Wortlaut untersucht. Ein Beitrag zur Textkritik u. Erklärung der Summa contra gentiles, Freib. 1902. Baron, Die Bedeutung der Phantasmen für die Ent-

Digitized by Google

stehung der Begriffe bei Th. v. A. Ein Beitrag zur Gesch. d. erkenntnistheoretischen Dualismus, Münster 1902, Diss. F. Picavet, L'averroisme et les averroistes du XIII s. d'après le De unitate intellectus contra Averroistas du S. Th. d'Aquin, in: Revue de l'histoire des religions, Bd. 45, Par. 1902, S. 56—69 (auch separat Par. 1902). J. G. Berthier, De la perfection chrétienne et la perfection religieuse d'après S. Th. d'A. et S. François de Sales, 2 Bde., Par. 1902. Ch. T. Bellet, S. Thomas d'Aquin, in: Université catholique 39, 1902, S. 481—523 (auch separat Paris 1902). G. Cozza-Luzzi, Lettere calabresi. Fu calabrese S. Tommaso d'Aquino? in: Rivista storica calabrese 9, 1902. E. A. Pace, S. Thomas theory of education, in: The catholic University, Bull. 8, 1902, S. 290 f. C. Svorčik, Die Theorie d. Gefühle (passiones) nach d. hl. Th. v. A., in: Studien u. Mitt. aus dem Benediktiner- u. Cisterzienser-Orden, 23, 1902, S. 16—30. Über die thomistische Neuerung der Einheit der Form und den Formenstreit M. de Wulf in seiner Ausgabe von Gilles de Lessines de unitate formae (Les philosophes du moyen-âge. Textes et études. 1re Série, t. I, Louvain, Par. 1902). Siehe unten S. 319. Über Thomas' Versöhnungslehre J. Gottschick in: Ztschr. für Kirchengesch., Bd. 23, 1902. J. Wild, Die Zusammensetzung d. opusc. d. hl. Th. De intellectu et intelligibili, in: Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol., Bd. 18, 1904. Pellegrini e Scandone, Pro Roccasecca patria di S. T. d'Aquino con documenti, Napoli 1903. P. Pellegrini, La vera patria di s. T. d'Aquino: studio storico critico sopra alcuni documenti che si dicono rinvenuti a Belcastro, Napoli 1903. J. Göttler, Zur Lehre des hl. Th v. A. über die Wirkungen des Bufssakramentes, in: Ztschr. f. kath. Theol., Bd. 27, 1903, S. 37 ff., 209 ff. Vgl. auch die betreffenden Abschnitte in den Schriften üb. d. Gesch. d. Phil. d. Mittelalters, namentlich in der von Stöckl, von M. de Wulf, sowie Prantl, Gesch. d. Logik, III, S. 107—118, und Albr. Ritschl, Geschichtliche Studien zur christl. L. von Gott, in: Jahrbb. f. deutsche Theol., X, S. 277—318 (besonders über die Gotteslehre des Thomas und Scotus).

Die von den Mainzer katholischen Seminarprofessoren herausgegebene Zeitschrift „Der Katholik" beteiligte sich (1859 ff.) durch eine Reihe von Artikeln (Stöckl u. a.) an der neueren thomistischen Bewegung in Deutschland, jedoch oft in reservierter Haltung. Seit 1886 hat die auf streng thomistischem Standpunkt stehende Vierteljahrsschrift „Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie", in Verbindung mit Fachgelehrten (Glossner, Ceslaus Schneider, Baeumker, Schell, Feldner u. a.) herausgegeben von dem früheren Breslauer und jetzigen Wiener Universitätsprofessor Ernst Commer, eine Reihe von Spezialuntersuchungen über die wichtigsten Probleme der thomistischen Spekulation gebracht und verfolgt die einschlägige Literatur mit genauester Aufmerksamkeit; dort findet man auch das Material zur Orientierung über den augenblicklichen Stand der neuesten über Thomas entstandenen Kontroversen (Feldner contra Limbourg über den realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein bei Thomas, Glossner contra Frohschammer über die Grundlagen der Philosophie nach Thomas, Feldner contra Baeumker über die Frage der materia prima, Esser über Thomas' Ansichten betreffs der Ewigkeit der Weltschöpfung u. a. m., s. ob. d. Lit.). Auch die 1888 begründeten, seither eingegangenen „Thomas-Blätter" (hrsg. v. Ceslaus Schneider) enthalten einige mehr populär gehaltene Untersuchungen zur Orientierung über Thomas' Verhältnis zu den heutigen Weltanschauungen. Die von Coconnier (Univ. Freiburg i. d. Schweiz) redigierte Zeitschrift „Revue thomiste" (seit 1894) bringt gleichfalls historische Detailuntersuchungen über Thomas (von Denifle, Berthier u. a.). In lateinischer Sprache findet sich eine Reihe von Untersuchungen in den einzelnen Heften des „Divus Thomas" (erscheint in Piacenza), in der „Revue néo-scolastique", in den Akten der römischen Thomas-Akademie u. a. Ein Thomas-Lexicon, besonders für die in den beiden Summen vorkommenden termini technici, hat Ludw. Schütz, Paderb. 1881, herausgegeben; die 2. Aufl. (1892) ist gänzlich umgearbeitet, berücksichtigt jetzt alle echten Werke des Th. und macht die erste unbrauchbar; zur kurzen Übersicht über Thomas' Lehre bezüglich der Einzelfragen sehr dienlich, besonders wegen guter Zusammenstellung der Hauptstellen. Die folgende Darstellung setzt die Benutzung des Th.-Lexicons seitens jener Leser voraus, welche nähere Belege wünschen.

Unter den Schriften des Thomas von Aquino kommen für die Philosophie aufser den schon oben genannten drei umfassenden Werken, nämlich dem Kommentar zu den Sentenzen, der Summa contra Gentiles (einer Verteidigung der christlichen Lehre gegen den Islam und die arabischen Philosophen) und der Summa theol., insbesondere folgende in Betracht: die Kommentare zu Arist. De interpr., Anal. poster., Metaph., Phys., Parva naturalia, De anima, Eth. Nic., Polit., Meteor., De coelo et mundo, De

Digitized by Google

gen. et corr., ferner zu dem Liber de causis; eine früh verfafste Abhandlung De ente et essentia und viele andere kleinere Abhandlungen: De principio individuationis, De proposit. modalibus, De fallaciis, De aeternitate mundi, De natura materiae, De regimine principum, worin besonders die Staatslehre des Thomas zu finden ist, Buch 3 und 4 und ein Teil von B. 2 freilich unecht, usw. Mehrere andere Abhandlungen sind teils nicht genügend bezeugt (De natura syllogismorum, De inventione medii, De demonstratione etc.), teils wahrscheinlich unecht (De natura accidentis, De natura generis, De pluralitate formarum, De intellectu et intelligibili, De universalibus etc.).

Von den durch Thomas veranlafsten Übersetzungen des Aristoteles aus dem Griechischen war bereits oben die Rede, S. 278; vgl. E. Rolfes, D. Textausleg. des Arist. bei Th. v. A. u. b. d. Neueren, Jahrb. f. Ph. u. sp. Th., IX, 1—33. Neuerdings ist eine lebhafte Kontroverse darüber entstanden, ob Thomas des Griechischen kundig war; wenn man keinen für seine Zeit zu strengen Mafsstab anlegt, wird man es wohl nicht in Abrede stellen können, obwohl zu einer vollständigen Erörterung dieser Frage erst alle Schriften des Th. untersucht werden müfsten, was bislang nicht geschehen ist und vor Vollendung der textkritischen römischen Ausgabe auch nicht mit Erfolg geschehen kann. Die einschlägige ältere und neuere Literatur steht bei J. J. Berthier, Le „triomphe de St. Thomas“ dans la chapelle des Espagnols à Florence, Fribourg (Suisse) 1897, S. 127 Anm. Ganz richtig bemerkt L. Stein, Arch. f. Gesch. d. Phil., Bd. IX, 1896, S. 241: „Zu den vielen Fabeln, die über die angebliche geistige Versumpfung des Mittelalters heute noch im Umlauf sind, gehört auch diese, dafs die Kenntnis der griechischen Sprache und Literatur demselben vollständig abhanden gekommen sei. Es ist dies eine jener historischen fables convenues, die gedankenlos und ungeprüft von Hand zu Hand gehen, ohne dafs es jemandem beifiele, sich von der Richtigkeit dieser Tradition zu überzeugen“.

Das philosophische System des Thomas ist am vollendetsten in seinem philosophischen Hauptwerk, der Summa contra Gentiles (auch als Summa philosophica zitiert, im Gegensatz zur Summa theologica) enthalten. Wenn auch einerseits die Summa theologica den Abschlufs der Lebensarbeit Thomas' darstellt und somit in einigen theologischen Fragen die endgültige Fassung seiner Lehre, so sind doch anderseits gerade viele theoretisch-philosophische Probleme in der Summa theologica mit kompendienhafter Kürze behandelt (als eine Art von Kompendium, das als Hilfsmittel für den Schüler berechnet ist, bezeichnet Thomas selbst seine Summa theologica im Prologus). Man kann somit nicht, wie es vielfach geschieht, von der verkürzten Fassung in der Summa theologica ausgehen, sondern mufs die Summa contra Gentiles zugrundelegen. Freilich sind die meisten Probleme der Summa c. Gent. bereits in den Aristoteles-Kommentaren ausführlicher erörtert; dabei ist aber erstens zu beachten, dafs in letzteren sich vielfach noch arabisierende Spuren finden, von denen sich Thomas in seiner späteren Entwicklung emanzipiert, und zweitens, dafs Thomas als Kommentator den Aristoteles in der Regel nicht kritisiert und den Leser über die eigene Meinung oft im Unklaren läfst.

Das Verhältnis, in welches bei Thomas die Philosophie zu der Theologie tritt, bezeichnet am bestimmtesten sein Ausspruch (Summa th. I; qu. 32, art. 1): impossibile est per rationem naturalem ad cognitionem divinarum personarum pervenire; per rationem naturalem cognosci possunt de Deo ea quae pertinent ad unitatem essentiae, non ea quae pertinent ad distinctionem personarum; qui autem probare nititur trinitatem personarum naturali ratione, fidei derogat. Ebenso sind durch die natürliche Vernunft nicht zu erweisen die kirchlichen Lehren von der Zeitlichkeit der Schöpfung, von der Erbsünde, von der Menschwerdung des Logos,

Digitized by Google

von den Sakramenten, vom Fegefeuer, von der Auferstehung des Fleisches, dem Weltgericht, der ewigen Seligkeit und Verdammnis. Diese Offenbarungslehren gelten dem Thomas als übervernünftig, aber nicht als widervernünftig. Die Vernunft kann bei denselben solvere rationes, quas inducit (adversarius) contra fidem sive ostendendo esse falsas, sive ostendendo non esse necessarias; sie kann auch für dieselben similitudines aliquas oder rationes verisimiles auffinden (wie Thomas selbst im Anschlufs an Augustin die Personen durch die Analogie der Seelenvermögen, insbesondere den Sohn durch den Verstand und den Geist durch den Willen erläutert); aber sie kann nicht aus ihren eigenen Prinzipien bis zum Beweise der Wahrheit jener Dogmen fortschreiten. Der Grund dieses Unvermögens liegt darin, dafs die Vernunft nur aus der Schöpfung auf Gott insofern schliefsen kann, als dieser das Prinzip aller Wesen ist; die schöpferische Kraft Gottes aber ist der ganzen Trinität gemeinsam und gehört also zur Einheit des Wesens, nicht zu dem Unterschiede der Personen (S. th. I, q. 32, art. 1). Der Beweis für die Wahrheit der spezifisch-christlichen Lehren kann nur geführt werden, wenn bereits das Offenbarungsprinzip anerkannt und den Offenbarungsurkunden Glauben geschenkt wird; die Nötigung aber zu dieser Anerkennung und zu diesem Glauben findet Thomas teils in einem inneren Zuge des zum Glauben einladenden Gottes (interior instinctus Dei invitantis), teils äufserlich in den Wundern, zu denen auch die erfüllten Prophezeiungen und der Sieg der christlichen Religion gehören. An die Nichtbeweisbarkeit der Glaubenslehren knüpft sich die Verdienstlichkeit des Glaubens als des Vertrauens auf die göttliche Autorität. Auf dem Glaubensgebiete hat der Wille den Vorrang (principalitatem); der Intellekt stimmt den Glaubenssätzen zu, nicht durch Beweis genötigt, sondern dem Gebote des Willens folgend. Die der natürlichen Vernunft erkennbaren Wahrheiten sind die praeambula fidei, wie überhaupt die Natur die Vorstufe der Gnade ist und von ihr nicht aufgehoben, sondern vervollkommnet wird (gratia naturam non tollit, sed perficit). Auf die praeambula fidei und nur auf sie gehen die rationes demonstrativae (Summa theol. II—II: q. 2. a. 1). Aber nur wenige vermögen auf diesem Wege die der natürlichen Vernunft erkennbaren Wahrheiten wirklich zu erkennen; darum hat Gott auch diese Wahrheiten mit offenbart. Sofern hiernach die praeambula fidei selbst Glaubenssätze sind, sind sie die prima credibilia, die Basis und Wurzel aller anderen. Durch den Beweis der praeambula fidei und durch die Aufzeigung der Nichtwiderlegbarkeit und der Probabilität der dem blofsen Glauben vorbehaltenen Dogmen dient die natürliche Vernunft dem Glauben (naturalis ratio subservit fidei) nach dem allgemeinen Grundsatz: „Quaelibet res perficitur per hoc, quod subditur ens superiori“. Vgl. N. Kaufmann, Bedeutung eines philosophischen Princips, Kath. Schw. Bl., 1886.

Diese so bestimmte Abgrenzung der philosophischen oder natürlichen Theologie gegen die christliche Offenbarungslehre ist durch den Einflufs des Monotheismus des Aristoteles und seiner arabischen und jüdischen Kommentatoren bedingt; sie findet sich in dieser Weise bei keinem der Scholastiker der früheren Zeit und bei keinem der Kirchenväter. Man darf sie nicht aus der platonischen oder areopagitischen Doktrin ableiten, an welche sich vielmehr stets der Trinitätsgedanke bald in einer mehr rationalen, bald in einer mehr mystischen Form angelehnt hat, sondern vielmehr aus der aristotelischen Einschränkung der Einheit des göttlichen Wesens auf die Einheit der Person. Diese Sonderung zwischen der Vernunftlehre von Gott und der Offenbarungslehre ist (obschon sie von Raymundus Lullus und anderen bekämpft wurde) teils herrschend geblieben, teils noch geschärft worden in der späteren scholastischen Periode bei den Nominalisten, dann auch noch in der nachscholastischen Zeit, zwar nicht bei den

Digitized by Google

Erneuerern des Platonismus, die sich zur Bestätigung des Trinitätsdogmas auf Platon und Plotin und deren Schüler beriefen, wohl aber in der Cartesianischen, Lockeschen und Leibnizischen Schule, bis der Kantische Kritizismus gleich sehr die Einheit wie die Dreiheit der Person jeder theoretisch-rationalen Begründung entzog und dem blofsen Glauben, obzwar nicht an die Offenbarungslehre, sondern an die Postulate des moralischen Bewufstseins, alle Überzeugung von Gott und dem Göttlichen anheimgab, der Schellingianismus und Hegelianismus aber die Trinität in spekulativer Umdeutung wiederum auch der rationalen Theologie vindizierte, was danach der Güntherianismus, indem er nur die historischen Mysterien des Christentums von der Vernunfterkenntnis ausschlofs, in einem katholisch-christlichen Sinne versuchte, aber ohne dafür die Anerkennung der kirchlichen Autorität zu gewinnen. Der Thomismus ist noch gegenwärtig innerhalb der katholischen Kirche die herrschende Doktrin; auch in der protestantischen Theologie herrscht die (thomistische) Sonderung vor. Das im Jahre 1271 zu Paris sanktionierte, die Obmacht der Theologie über die Philosophie bekundende Dekret (bei du Boulay III, S. 398, vgl. Thurot, De l'organ. de l'enseign. dans l'univ. de Paris, Par. 1850, p. 105 sq.), dafs kein Lehrer in der philosophischen Fakultät eine der spezifisch theologischen Fragen behandeln dürfe (z. B. nicht die Trinität und Inkarnation), begünstigte eben diese Sonderung. Gegen die Aftermystiker aber, welche im Studium, speziell der Philosophie, nur Teufelswerk sahen, tritt Thomas energisch für die Wissenschaft ein, s. Wehofer oben S. 277.

Die Grundlage für das Verständnis der thomistischen Metaphysik ist die Erkenntnislehre. (Vgl. zum folgenden: Tommaso Zigliara, Della luce intellettuale dell'Ontologismo, 2 Bde, Romae 1874, eine allseitige Begründung und Verteidigung der thom. Erkenntnistheorie, und Kaufmann, Die Erkenntnisslehre des hl. Thomas, s. Lit.) Das Hauptprinzip für das Erkennen ist nach Thomas der immer wiederkehrende Grundsatz „Cognitum est in cognoscente per modum cognoscentis" oder allgemeiner „Quidquid recipitur, recipitur per modum recipientis". Es ist dies nichts anderes als das antike *γιγνώσκεσθαι τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ*. (Vgl. Grundr. I.) So bemerkt Thomas zu Aristot. De an. III, 8, 431 b 28 (lectio 13): „Ostendit quod alio modo (anima) est omnia, quam antiqui ponerent; et dicit, quod, si anima est omnia, necesse est quod sit vel ipsae res scibiles et sensibiles, sicut Empedocles posuit quod terra terram cognoscimus, et aqua aquam et sic de aliis; aut sit species ipsorum. Non autem anima est ipsae res, sicut illi posuerunt, quia lapis non est in anima, sed species lapidis. Et per hunc modum dicitur intellectus in actu esse ipsum intellectum in actu, inquantum species intellecti est species intellectus in actu. Ex quo patet quod anima assimilatur manui (*ὥστε ἡ ψυχὴ ὥσπερ ἡ χείρ ἐστιν κτλ.*). Manus enim est organum organorum, quia manus datae sunt homini loco omnium organorum, quae data sunt aliis animalibus, ad defensionem vel impugnationem vel cooperimentum.

Omnia enim haec homo sibi manu praeparat. Et similiter anima data est homini loco omnium formarum, ut sit homo quodammodo totum ens (die Fülle des Seins, aber nur in potentia, im Gegensatz zu Gott, der die unbeschränkte Seinsfülle in actu ist), inquantum secundum animam est quodammodo omnia, prout eius anima est receptiva (aufnahmefähig) omnium formarum (forma = *εἶδος*, species). Nam intellectus est quaedam potentia receptiva omnium formarum intelligibilium et sensus est quaedam potentia receptiva omnium formarum sensibilium. Durch die Unterscheidung zwischen potentia und actus (*δύναμις* und *ἐνέργεια*), namentlich durch die Unterscheidung eines potentiellen und

Digitized by Google

aktuellen Intellekts steht Thomas (mit Aristoteles) zwischen dem Materialismus und dem (Denken und Sein identifizierenden) Pantheismus.

Dieser direkt aristotelischen Quelle der thom. Erkenntnislehre tritt, wie in ähnlichen Fragen, eine neuplatonische an die Seite: die modifizierten Grundsätze des Liber de causis. Bardenhewer hat in seiner Ausgabe (den Titel siehe oben S. 266) in einem Anhang, vereint mit Hertling, nähere Ausführungen über die Beziehungen der Lehre des hl. Thomas zu dieser Schrift gegeben; vgl. auch Kaufmann a. a. O. S. 28 ff.

Was die logisch-metaphysische Basis der Philosophie betrifft, so ist dieselbe bei Thomas noch entschiedener als bei Albert die aristotelische, obschon nicht ohne gewisse, teils dem Platonismus, teils der kirchlichen Lehre entstammte Modifikationen. Die spekulative Grundlage der Philosophie ist ihm das Kausalitätsprinzip. Es hat bei ihm eine doppelte Fassung: 1. omne, quod movetur, oportet quod ab alio movetur und 2. omnis effectus habet causam. Die erste Fassung ist begründet in der bekannten Stelle S. theol. I., q. 2. a. 3 (Gottesbeweis aus der Bewegung): Nihil enim movetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud, ad quod movetur. Movet autem aliquid, secundum quod est actu (soweit es wirklich ist); movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum (also die aristot. κίνησις in ihrer weitesten Fassung; vgl. Grundr. I, 9. Aufl., S. 257). De potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu; sicut calidum in actu, ut ignis (hier hat man an die alte Elementartheorie zu denken), facit lignum, quod est calidum in potentia, esse actu calidum, et sic movet et alterat ipsum. Non autem est possibile ut aliquid sit simul in actu et potentia secundum idem, sed solum secundum diversa. Quod enim est calidum in actu, non potest simul esse calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia. Impossibile est ergo, quod secundum idem et eodem modo aliquid sit movens et motum, vel quod moveat seipsum. Omne ergo, quod movetur, oportet ab alio moveri. Dieses Prinzip wird mit eiserner Konsequenz nicht nur auf die anorganische, sondern auch auf die organische Welt angewendet (s. weiter unten). Da nun nach aristotelisch-thomistischer Terminologie effectus, Wirkung, gleichbedeutend ist mit motus, Bewegung, Werden oder mit dem Gewordenen, so begegnet uns das Kausalitätsprinzip auch in der zweiten Fassung: „omnis effectus habet causam" (vgl. Kaufmann, Das Kausalitätsprinzip usw., Phil. Jahrb., herausgeg. v. Gutberlet, 4, 1891, S. 30 ff.). Die thomistische Lehre vom Begriff, Urteil, Schlufs und Beweis ist die aristotelische. Auf das ens in quantum ens et passiones entis geht die Metaphysik. Das ens ist an sich res und unum, im Unterschiede von anderen aliquid, in Übereinstimmung mit dem Erkennen verum, mit dem Wollen bonum. Thomas huldigt, wie Albert, der vermittelnden, dem Nominalismus nahestehenden aristotelischen Form des Realismus, wonach das Allgemeine dem Individuellen in der Wirklichkeit immanent ist, durch unsern Verstand aber daraus abstrahiert und in unserm Bewufstsein verselbständigt wird. Doch weist Thomas auch die platonische Ideenlehre nicht völlig ab, sondern nur in gewissem Betracht. Wenn nämlich unter Ideen selbständig existierende Allgemeinheiten verstanden werden, so bekämpft Aristoteles mit Recht diese Ideen als leere Fiktion. Universalia non habent esse in rerum natura ut sint universalia, sed solum secundum quod sunt individuata (Quaest. disp. de anima art. 1 ad 1). Universalia non sunt res subsistentes, sed habent esse solum in singularibus (Contra Gent. I, 65). In einem andern Sinne aber, in welchem die Ideenlehre durch die Autorität des heiligen Augustinus geschützt ist, erkennt auch Thomas

Digitized by Google

sie als unverwerflich an, sofern nämlich die Ideen als dem göttlichen Geiste immanente Gedanken aufgefafst werden, und zugleich ihre Wirkung auf die Sinnenwelt als eine blofs mittelbare gedacht wird. Contra Gentiles III, 24: formae quae sunt in materia, venerunt a formis, quae sunt sine materia, et quantum ad hoc, verificatur dictum Platonis, quod formae separatae sunt principia formarum, quae sunt in materia, licet posuerit eas per se subsistentes et causantes immediate formas sensibilium, nos vero ponimus eas in intellectu existentes et causantes immediate formas inferiores per motum coeli. Thomas erkennt demgemäfs ein dreifaches Universale an: ante rem, in re, post rem (in sent. II. dist III. q. 3 a 2). Das platonische Motiv zu der falschen Hypostasierung des Allgemeinen findet Thomas in der irrigen Voraussetzung, das Allgemeine müsse, damit unser begriffliches Erkennen wahr sei, nicht nur irgend welche Realität haben, sondern ganz auf gleiche Weise in unserem Denken und in der äufseren Realität sein. Summa theol. I, q. 84 a. 1: credidit (Plato), quod forma cogniti ex necessitate sit in cognoscente eo modo, quo est in cognito, et ideo existimavit, quod oporteret res intellectas hoc modo in se ipsis subsistere sc. immaterialiter et immobiliter. Diese Voraussetzung weist Thomas ab, indem er die Natur des Abstraktionsprozesses im Anschlufs an Aristoteles aufzeigt. Wie schon der Sinn zu trennen vermag, was realiter ungesondert ist, indem z. B. das Auge blofs die Farbe und Gestalt eines Apfels ohne seinen Geruch und Geschmack perzipiert, so vermag der Verstand noch viel mehr diese blofs unserer Auffassung angehörende Trennung zu vollziehen, indem er in den Individuen ausschliefslich das Allgemeine beachtet. De potentiis animae (in den Opuscula, die jedoch in den einzelnen Ausgaben verschieden numeriert sind) c. 6: quia licet principia speciei vel generis nunquam sint nisi in individuis, tamen potest apprehendi animal sine homine, asino et aliis speciebus, et potest apprehendi homo non apprehenso Socrate vel Platone, et caro et ossa non apprehensis his carnibus et ossibus, et sic semper intellectus formas abstractas, id est superiora sine inferioribus, intelligit. Dafs aber diese subjektive Abstraktion (ἀφαίρεσις) dadurch, dafs sie sich nicht auf ein objektives Gesondertsein (χωρισμός) gründet, nicht falsch werde, erweist Thomas durch das gleiche Argument, dessen sich schon im 12. Jahrhundert der Verfasser der Abhandlung De intellectibus bedient hat (s. o. S. 209), dafs nämlich nicht unserem Urteil über die Sache, sondern nur unserem subjektiven Verfahren, unserem attendere oder apprehendere, die Trennung angehöre (ibid.): nec tamen falso intelligit intellectus, quia non iudicat hoc esse sine hoc, sed apprehendit et iudicat de uno non iudicando de altero. Existiert demgemäfs das Allgemeine in der Realität nicht substantiell, so mufs es doch in anderer Art allerdings Realität haben, weil die Wissenschaft auf das Allgemeine geht, also Täuschung sein würde, wenn das Allgemeine ohne alle Wirklichkeit wäre; denn die Wahrheit des Erkennens ist durch die Wirklichkeit der Erkenntnisobjekte bedingt. Es hat Wirklichkeit in dem Individuellen als das Eine in dem Vielen, das Wesen der Dinge oder ihre Quidditas, der Intellekt vollzieht nur jene Abstraktion, wodurch es in ihm zu dem Einen neben dem Vielen wird.

Das individualisierende Prinzip (principium individuationis) ist die Materie, sofern dieselbe in bestimmt abgegrenzten Dimensionen die Form aufnimmt. Materia non quomodolibet accepta est principium individuationis, sed solum materia signata, et dico materiam signatam, quae sub certis dimensionibus consideratur (De ente et essentia 2). In die Definition des Menschen geht nur die Materie überhaupt (materia non signata) ein (sofern der Mensch als Mensch nicht ohne Materie existiert); in die Definition des Sokrates würde die bestimmte

Digitized by Google

Materie, die ihm eigen ist, eingehen, falls Sokrates (das Individuum als solches) eine Definition hätte. Prima dispositio materiae est quantitas dimensiva (Summa th. III, q. 77, art. 2). Diese Lehre fufst auf dem Satze, den Aristoteles (Metaph. I, 6) der Annahme der Platoniker, dafs die Idee das Prinzip der Einheit, die Materie das der unbestimmten Vielheit sei, entgegenstellt: *φαίνεται δ' ἐκ μιᾶς ὕλης μία τράπεζα, ὁ δὲ τὸ εἶδος ἐπιφέρων εἷς ὢν πολλὰς ποιεῖ.* Thomisten (wie namentlich Aegidio Colonna, später Paolo Soncini u. a.) gebrauchen den Ausdruck, die quantitativ bestimmte Materie, materia quanta, sei das Prinzip der Individuation, im Anschlufs an die Lehre des Thomas, Summa c. Gent. II, 49 u. ö.: principium diversitatis individuorum eiusdem speciei est divisio materiae secundum quantitatem; De principio individ. fol. 297: quantitas determinata dicitur principium individuationis. (Das Opusculum de principio individuationis und das oben zitierte De ente et essentia sind am bequemsten bei Plafsmann, Philos. d. hl. Thomas, 5. Band, Metaph., Anh. 1 und 2, S. 788ff. nachzuschlagen.) Doch ist diese quantitas determinata nicht die Ursache, sondern nur die Bedingung der Existenz der Individuen, sie schafft nicht die Einzelsubstanz, sondern begleitet dieselbe untrennbar und determiniert sie zu dem hic et nunc (De princ. indiv. ibid.). Es läfst sich freilich gegen diese thomistische Doktrin einwenden und ist schon früher von solchen Realisten, die in der Form das Prinzip der Individuation fanden, eingewandt worden, dafs das Quantum bereits eine individuell determinierte Quantität sei und dafs diese Determination unerklärt bleibe. Da ferner Thomas auch getrennte oder stofflose Formen (formae separatae) als Einzelexistenzen anerkennt, so lehrt er, dafs diese durch sich selbst individualisiert werden, da sie keines formempfangenden Substrates zu ihrer Existenz bedürfen. Thomas sagt: Formae separatae eo ipso, quod in alio recipi non possunt, habent rationem primi subiecti, et ideo se ipsis individuantur; — multiplicatur in eis forma secundum rationem formae, secundum se et non per aliud, quia non recipiuntur in alio: omnis enim talis multiplicatio multiplicat speciem, et ideo in eis tot sunt species, quot sunt individua (De nat. mat. c. 3; cf. De ente c. 3). Freilich läfst sich die Richtigkeit dieser thomistischen Folgerung bezweifeln. Liegt die Ursache der individuellen Existenz in einem formempfangenden Prinzip (einem *ὑποκείμενον*, subiectum, oder einer Materie), so mufs freilich, falls es selbständig existierende Formen gibt, in diesen mit Thomas die Form als ihr eigenes Substrat (subiectum, *ὑποκείμενον*) betrachtet werden; aber es fragt sich, ob diese Auskunft genüge, und ob nicht vielmehr in Wahrheit die Nichtexistenz getrennter Formen als individueller Wesen, die blofse Allgemeinheit aller blofsen Formen (also z. B. die Einheit des Intellekts im averroistischen Sinne) und das Behaftetsein alles Individuellen mit irgend welcher Materialität aus jenem Prinzip zu folgern sei. Schon Duns Scotus hat (nach dem Vorgange von früheren Gegnern des Thomas, die schon um 1276 mit ähnlichen Bedenken hervortraten) den Einwurf erhoben: apud D. Thomam individuatio est propter materiam; anima autem in se ipsa est sine materia; quomodo ergo potest multiplicari. Gegen diese Schwierigkeiten s. M. Glossner, Das Prinzip der Individuation nach der Lehre des hl. Thomas u. seiner Schule. (Literat.)

Schon Aristoteles hat als stofflose und doch individuelle Form die Gottheit betrachtet, ferner die Sphärengeister und den aktiven Intellekt, *νοῦς ποιητικός*, welcher der allein unsterbliche Teil der menschlichen Seele sei; doch wird nicht völlig klar, wie er sich das Verhältnis dieses unsterblichen *νοῦς* zur individuellen Seele, in die derselbe von aufsen eingehen soll, gedacht habe, weil dieser *νοῦς* einerseits als in der Seele befindlich (De an. III, 5), als individualisiert, andererseits aber doch als unvermischt mit der Materie (wenigstens mit der des Leibes),

Digitized by Google

als stofflose Form erscheint, und der Satz des Aristoteles (Metaph. XI, 8): *ὅσα ἀριθμῷ πολλά, ὕλην ἔχει,* fordert, dafs das Immaterielle ohne Vielheit der Individuen der nämlichen Spezies sei. Unter den nächsten Nachfolgern des Aristoteles machte sich mehr und mehr die naturalistische Neigung geltend, alle Form als dem Stoff innewohnend zu denken; auf diesem Prinzip ruhen die Lehren des Dikaearch und des Straton. Alexander von Aphrodisias gesteht der Gottheit, aber auch nur dieser, eine transszendente stofflos-individuelle Existenz zu; die menschliche Seele aber läfst er nach ihrer individuellen Existenz durchaus an den Stoff gebunden sein. Die späteren, dem Neuplatonismus zugetanen Exegeten, wie Themistius, verteidigen die individuelle Selbständigkeit des menschlichen *νοῦς* ebensowohl wie die der Gottheit, und ihnen schliefst sich besonders im Gegensatz zu der averroistischen Auffassung Thomas an, schreibt aber ebenso, wie schon Albert, der substantiellen, von dem Leibe trennbaren Seele aufser der höchsten Funktion, die im Denken liegt, auch die niederen zu.

Thomas unterscheidet mehrere Klassen von Formen. Immaterielle Formen (formae separatae) sind: Gott, die Engel und die menschlichen Seelen; dem Stoff untrennbar anhaftende Formen aber sind die Formen der sinnlich wahrnehmbaren Objekte.

Gott ist die schlechthin einfache Form, die reine Aktualität. Gottes Sein ist zwar an sich selbst gewifs, weil Gottes Wesen mit seinem Sein identisch ist, also das Prädikat des Satzes: Gott ist, mit dem Subjekte desselben identisch ist. Aber Gottes Sein ist nicht auch für uns unmittelbar gewifs, weil wir nicht wissen, was Gott ist, sondern mufs aus dem bewiesen werden, was uns erkennbarer, obschon an sich weniger erkennbar ist, d. h. aus den Wirkungen (Summa th. I, q. 2, a. 1). Dieser methodische Grundsatz ist der aristotelische, dafs das *πρότερον* oder *γνωριμώτερον φύσει* von uns aus dem *ἡμῖν γνωριμώτερον* oder *πρότερον πρὸς ἡμᾶς,* d. h. das Prinzipielle aus dem Bedingten zu erkennen sei. Demgemäfs läfst Thomas Gott uns nur a posteriori erkennbar sein, und findet Beweise, wie den anselmschen, die auf den blofsen Gottesbegriff gegründet sind, nicht stringent. Die Glaubenslehre, die das Dasein Gottes schon voraussetzt, geht von der Betrachtung Gottes zu der Betrachtung der Geschöpfe fort; die philosophische Doktrin aber kann nur von der Erkenntnis der Geschöpfe aus zur Gotteserkenntnis fortschreiten. Wenn Thomas von Aquino sagt: Gott kann nicht a priori erkannt werden, so versteht er unter der Erkenntnis a priori im Sinne des Aristoteles die Erkenntnis aus den Ursachen, die selbstverständlich bei der ursachlosen obersten Ursache unmöglich ist (nicht nach der modernen kantischen Umdeutung jenes Terminus eine von jeder Erfahrung unabhängige Erkenntnis). In gewissem Sinne ist dem Menschen die Gotteserkenntnis von Natur (naturaliter) eigen, sofern nämlich Gott für die Menschen ihre Glückseligkeit (beatitudo) ist, die naturgemäfs erstrebt wird; denn das Streben involviert eine gewisse Erkenntnis. Zur gewissen und deutlichen Einsicht aber bedarf es des Beweises; das Dasein Gottes ist weder ein blofser Glaubenssatz, noch auch gleich den Sätzen, deren Prädikat schon im Begriffe des Subjektes liegt (S. th. I, q. 2 a. 1), eine selbstverständliche, unmittelbar gewisse Wahrheit (es ist nicht ein „analytisches Urteil“ im kantischen Sinne; „synthetische Urteile a priori“ aber gibt es nach Thomas nicht). Nach Erwähnung zweier Einwürfe gegen die Existenz Gottes, wovon der eine sich an das Dasein des Übels in der Welt knüpft, welches mit der Existenz einer unendlichen Güte unverträglich sei, der andere an die Möglichkeit, die natürlichen Erfolge blofs auf die Natur, die beabsichtigten aber auf das menschliche Denken und Wollen zurückzuführen, stellt Thomas (Summa th. I, qu. 2, art. 3) folgende Beweise für das Sein Gottes auf: 1. Es mufs ein erstes unbewegtes Bewegungs-

Digitized by Google

prinzip geben (nach Arist. Metaph. XII, 7). 2. Die Reihe der wirkenden Ursachen kann nicht bis ins Unendliche zurückgehen, weil in allen geordneten Kausalreihen ein Erstes Ursache des Mittleren und dieses Ursache des Letzten ist (wobei freilich die Endlichkeit der Gliederzahl, die bewiesen werden sollte, von Thomas schon vorausgesetzt wird). 3. Das Zufällige hängt vom Notwendigen ab, das Notwendige entweder von anderem Notwendigen oder von sich selbst; also mufs, da auch diese Reihe nicht ins Unendliche zurückgehen kann, ein schlechthin notwendiges Wesen existieren, das nicht in Anderem die Ursache seiner Notwendigkeit hat, wohl aber für Anderes die Ursache von dessen Notwendigkeit ist. 4. Es gibt Gradunterschiede in den Dingen hinsichtlich ihrer Vollkommenheit, also auch etwas, das den höchsten Grad hat und darum allen anderen Ursache ihrer Vollkommenheit, Güte und Realität ist, ein vollkommenstes oder realstes Wesen. 5. Die Naturobjekte, die keine Erkenntnis haben, wirken doch zweckmäfsig; was aber keine Erkenntnis hat, kann nur dann zweckmäfsig wirken, wenn es von einem erkennenden Wesen gelenkt wird, wie der Pfeil von dem Bogenschützen. Also reicht es zur Erklärung der Naturvorgänge nicht zu, bei den Natursachen stehen zu bleiben, sondern es mufs ein einsichtiges Wesen als Lenker und Regierer angenommen werden. Man kann also bei den Naturwirkungen und auch bei den menschlichen Handlungen, sofern diese auch eine unbewufste Zweckmäfsigkeit voraussetzen, nicht in der Natur und dem menschlichen Geiste die letzten Erklärungsgründe finden, sondern mufs auf Gott als die erste Ursache zurückgehen; die Existenz des Bösen aber steht dieser Annahme darum nicht entgegen, weil Gott auch das Böse, das er zuläfst, zum Guten lenkt.

Thomas widerlegt nach Alberts Vorgange die pantheistische Ansicht des Amalrich von Bena und des David von Dinant, dafs Gott das Wesen aller Dinge sei, also entweder die forma universalis, was vielleicht Amalrich angenommen haben möge, oder die materia universalis, was David annahm. Diese Ansicht stützt sich auf das Argument, dafs Gott, wenn er nicht selbst das Allgemeinste wäre, sich von diesem durch eine spezifische Differenz unterscheiden, also aus genus und differentia bestehen, also nicht einfach sein würde; Gott aber kann nur als das schlechthin einfache Wesen das schlechthin notwendige sein. Thomas stellt in Abrede, dafs jede Verschiedenheit an spezifische Differenzen geknüpft sein müsse und eine gegnerische Kongruenz voraussetze; es gebe eine gänzliche Unvergleichbarkeit (Disparabilität), und das Verhältnis zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen sei eben dies, quod differant non aliquo extra se, sed quod differant potius se ipsis (in II. sent. distinct. XVII. q. 1 art. 2).

Alle Wesen, die nicht Gott sind, sind durch Gott aus dem Nichts geschaffen, indem Gott aus den verschiedenen möglichen Welten die beste gewählt und verwirklicht hat. Die Welt besteht nicht von Ewigkeit her, sondern seit einem bestimmten Momente, mit welchem auch die Zeit erst begonnen hat. Thomas hält das Geschaffensein der Welt nicht nur für einen Glaubenssatz, sondern auch für (durch die oben angeführten Beweise der Existenz Gottes als des Welturhebers) wissenschaftlich beweisbar, den zeitlichen Anfang der Welt aber nur für einen Glaubenssatz und nicht für philosophisch erweisbar; die Argumente des Aristoteles für die Anfangslosigkeit der Welt gelten ihm zwar nicht als beweiskräftig, aber er schreibt ebensowenig den philosophischen Argumenten für den zeitlichen Anfang der Welt volle Beweiskraft zu. Der Satz: oportet, ut causa agens praecedat duratione suum causatum, gilt nicht von einer vollkommenen Ursache; Gott konnte nach seiner Allmacht auch Ewiges schaffen. Das Ge-

Digitized by Google

schaffensein der Welt ex nihilo beweist nicht (wie noch Albert angenommen hatte) einen zeitlichen Anfang; denn das ex nihilo bedeutet nur: non esse aliquid, unde sit factum oder non ex aliquo; das non esse braucht aber nicht zeitlich vorangegangen zu sein, und in dem ex nihilo liegt daher ein post nihilum nicht notwendig im Sinne der zeitlichen Folge, sondern nur im Sinne einer Ordnung, eines posterius secundum ordinem naturae. Auch würde die Welt durch die Anfangslosigkeit nicht eine Wesensgleichheit mit Gott erlangen; denn sie ist der beständigen Veränderung in der Zeit unterworfen, während Gott unveränderlich ist. Der Satz der Unmöglichkeit des regressus in infinitum in causis efficientibus steht nicht entgegen, weil es sich bei der Welt nur um Zwischenursachen, nicht um die absolute Ursache handelt. Wenn die Vereinbarkeit der Anfangslosigkeit der Welt mit der Unsterblichkeit der individuellen Menschenseelen bestritten wird (welchen Einwurf später auch Luther aufgenommen hat), indem dann von unendlicher Zeit her unendlich viele Seelen geworden sein würden, die doch nicht aktuell koexistieren könnten, so entgegnet Thomas, es könnten wenigstens die Engel, wenn auch nicht die Menschen, von Ewigkeit her geschaffen sein. Mithin gilt für Thomas der Satz: mundum incepisse (initium durationis habuisse) sola fide tenetur. Die Welterhaltung fafst Thomas mit Augustin als eine fortwährende erneuerte Schöpfung auf (Contra Gent. III. 65; S. th. q. 104). Vgl. Frohschammer, Über die Ewigkeit der Welt, in Athenaeum I, München 1862, S. 609 ff.

Zu beachten ist hierbei das Verhältnis zu Maimonides. Es wurde früher vielfach übertrieben; „der More Nebuchim ist der Vorläufer der Summa des Thomas", „ohne Maimonides gäbe es keinen Albertus Magnus und keinen Thomas von Aquino", „Maimonides war der Lehrer des ganzen Mittelalters", und ähnliche Äufserungen sind durch Anton Michels gründliche Untersuchungen als überschwenglich dargetan (Die Kosmologie des Moses Maimonides und des Thomas von Aquino, s. Literatur).

Der Begriff der Schöpfung, bei Maimonides zuerst im Sinne des „post nihilum" gefafst, geht bei Thomas vom „ex nihilo" aus und enthält drei Momente: 1. die Negation jeglicher präexistenten Materie, 2. die Priorität des Nichtseins für das Geschaffene secundum ordinem naturae, 3. die zeitliche Priorität im Sinne des post nihilum. Schöpfung im allgemeinen ist Setzung des ganzen Seins (emanationem totius entis a causa universali, quae est Deus, et hanc quidem emanationem designamus nomine creationis, S. theol. I, q. 45 a. 1). Für die demonstrative Beweisführung begrenzt Thomas — jedenfalls mit Rücksicht auf Aristoteles — den Begriff der Schöpfung auf die ersten zwei Momente.

Diese Trennung wirkt fort in der Behandlung des tatsächlichen Weltanfanges (hierüber die oben zitierten Monographien v. Stöckl u. Th. Esser). In bezug auf das ex nihilo hält Thomas die Schöpfung für rationell begründbar, in bezug auf das post nihil nicht; hier teilt er den kritischen Standpunkt des Maimonides. „Die Vergleichung (des Thomas und Maimonides) ergibt keineswegs eine sklavische Abhängigkeit. Thomas begnügt sich keineswegs mit dem bei Maimonides Gefundenen, das er zwar dankbar annimmt. Er trennt die Frage in zwei Momente, während sie Maimonides nicht scheidet. Aber auch wo Thomas die Methode des jüdischen Philosophen annimmt, bewahrt er seine Selbständigkeit." Michel a. a. O. 403 f.

Das Weltgebäude ist von Thomas im Sinne des hergebrachten Geozentrismus, der Sphärentheorie und der Gegensätzlichkeit der beiden Welten gedacht. Da das aristotelisch-ptolemäische System ihm aus Macrobius, Boëthius,

Digitized by Google

Marcianus Capella, Isidorus Hispalensis und Beda Venerabilis, die Modifikationen der Araber aber aus lateinischen Übersetzungen der betreffenden Schriften bekannt sein konnten und mufsten, so ist die Übereinstimmung mit Maimonides in diesem Punkte nicht als Abhängigkeit zu fassen (vgl. Zöckler, Geschichte d. Beziehungen zwischen Theologie u. Naturwissenschaft, I. Bd. S. 364 ff.). Im Gegenteil weicht Thomas von Maimonides in wichtigen Punkten ab. Während nämlich erstens Maimonides mit blofsen Vernunftgründen, nämlich auf Grund der Verschiedenheit der Bewegung, die Existenz der Intelligenzen demonstrativ beweisen will und so viele Intelligenzen als Sphären statuiert, nimmt Thomas allerdings ein geistiges Prinzip für die Sphärenbewegung an, äufsert sich aber über die Natur desselben (ob Gott oder getrennte geistige Substanzen, substantiae separatae) sehr reserviert; die Argumente für letztere Eventualität sind ihm keine apodiktischen, sondern blofse Kongruenzbeweise (... quod magis congruit rerum ordinem, Opusc. XV, De substantiis separatis seu de angelorum natura). In lib. II de coelo et mundo, lect. XVII macht er sogar die interessante kritische Bemerkung: „Licet enim talibus suppositionibus factis appareant solvere (irregularitates), non tamen dicere has suppositiones esse veras, quia forte secundum aliquem modum nondum ab hominibus comprehensum apparentia circa stellis salvantur (nach M. de Wulf, Hist. de la philos. méd. S. 277). Thomas erkennt genau die methodischen Fehler des Maimonides, aus apologetischem Interesse die aristotelische Lehre den Vorstellungen der Thorah um jeden Preis zu akkommodieren: Sed quia hoc videtur repugnare documentis S. Scripturae, Rabbi Moyses Judaeus volens utrumque concordare posuit quod etc. secundum Aristotelem. Sed posuit ad salvandam scripturam etc. S. theol. I, q. 50 a. 1 und 13. Zweitens weicht Thomas von Maimonides bezüglich der Stellung der intelligentiae separatae zu den corpora celestia ab. Während Maimonides auf Grund der Bibel (More Neb. II, c. 5) eine Art Beseeltheit der Gestirne annimmt, ist nach Thomas die Verbindung nur eine äufserliche, kinetische; die Intelligenz sei in der Sphäre wie der Beweger im Bewegten: Ad hoc autem, quod moveat, non oportet, quod uniatur ei ut forma, sed per contactum virtutis, sicut motor unitur mobili. S. theol. I, q. 70, a 3. Infolgedessen leugnet Thomas drittens die totale Identität der substantiae separatae im Sinne des Maimonides mit den biblischen Engeln und läfst eine solche nur für die Intelligenzen, wie er (Thomas) sie auffafst (nämlich als völlig immaterielle, höchstens als Bewegungsursachen mit Körpern in Verbindung tretende geistige Substanzen) gelten. Nach Thomas bildet nämlich jeder Engel eine Spezies (weil das Individuationsprinzip, auf Grund dessen sich eine und dieselbe Spezies in verschiedenen Einzelwesen individualisiert, die Materie, beim Engel nicht statthaft); die einzelnen Engel unterscheiden sich blofs durch höheren oder niederen Grad der Vollkommenheit. Sie können aber zuweilen Körper annehmen; die biblischen Angelophanien dürfen also nicht (wie Maimonides will) gegen den klaren Wortlaut der Schrift zu Phantasmagorien verflüchtigt werden. (Wieder ein wichtiger Gegensatz in der Methode: bei Maimonides allegorische Interpretation im Dienst der Apologetik der Thorah, wie seit Aristobulos und Philon üblich, bei Thomas dagegen Zugrundelegung des Literalsinnes, also aristotelisch-antiochenische Exegese; auch sonst oft bei Thomas zu bemerken.) Viertens bezeichnet Thomas als Aufenthaltsort der Engel das empyreum, die neunte und letzte Sphäre, das primum mobile (De ang., c. 17, S. theol. I. q. 66 a. 3 sq. und q. 68 a. 1); Maimonides dagegen läfst seine Engel als rationelle Kräfte durch das ganze Universum verbreitet sein. Über M. M. vgl. auch David Kaufmann, im Arch. f. Gesch. d. Phil., XI, 1898, S. 352, und Guttmann, Das Verhältnis des Thomas v. A. zum Judentum usw. (s. Literatur).

Digitized by Google

In der Auffassung des Hexaemeron hatte Thomas eine doppelte Möglichkeit: entweder mit Philon (und den Alexandrinern bis Augustin und Maimonides) den zeitlichen Charakter des Sechstagewerks zu leugnen oder mit den Antiochenern, Johannes v. Damascus, Beda und dem Lombarden am Wortsinn des Genesisberichtes festzuhalten. Thomas bleibt hier dem Lombarden treu, dessen Summa er kommentiert und am Schlusse seines Entwicklungsganges in der eigenen Summa theol. selbständig ausführt (Sent. II, dist. VII sqq.; S. theol. I, qu. 65—74). Vgl. Zöckler a. a. O. I, S. 445; Schanz in der Tüb. Theol. Quartalschr. 1878, „Der hl. Th. u. das Hexaemeron"; dazu Fr. Tholomaei de Luca o. Praed. (des Reisegefährten, Beichtvaters und Schülers des Th. v. A.) Exaemeron, ed Masetti, Siena 1880.

Die Engel sind die frühesten und höchsten Geschöpfe Gottes. Sie haben ihr Sein nicht durch sich, sondern von Gott: dasselbe ist nicht mit ihrem Wesen identisch. Sie sind nicht schlechthin einfach. Die Vielheit der Engel ist eine Vielheit von Individuen; aber da diese stofflos sind, so kann der Unterschied derselben (wie Thomas im Anschlufs an Avicenna lehrt) in dem vorhin angegebenen Sinne nur nach Art des Speziesunterschiedes gedacht werden: tot sunt species, quot sunt individua. Zu den Engeln gehören auch die gestirnbewegenden Intelligenzen. Thomas legt (C. Gent. III, 23 u. ö.) der Annahme, dafs die Gestirne durch eine nicht physische, sondern intellektuelle Ursache (also entweder unmittelbar durch Gott oder durch Engel) bewegt werden, apodiktische Gewifsheit bei und der Annahme, dafs sie durch Engel bewegt werden, Vernunftprobabilität.

Wie die Engel, so sind auch die menschlichen Seelen stofflose Formen, formae separatae (siehe besonders M. Schneid, Psychologie im Geiste des hl. Thomas, Paderborn 1892). Die aristotelische Definition der Seele als Entelechie des Leibes nimmt Thomas ebenso wie auch die aristotelische Einteilung der psychischen Funktionen in vegetative, sensitive und intellective an, schreibt aber der nämlichen Seele, welche als *νοῦς* eine individuelle und doch immaterielle, von dem Leibe trennbare Existenz hat, auch die animalischen und vegetativen Funktionen zu, so dafs ihm eine und dieselbe Substanz zugleich als formbildendes Prinzip des Leibes, ferner als anima sensitiva und motiva, und endlich auch als anima rationalis sive intellectualis gilt. (Diese Annahme hat auf dem Konzil zu Vienne 1311 dogmatische Geltung erlangt.) Die anima sensitiva und vegetativa sind schon vorhanden, ehe die intellectiva hinzutritt; während die beiden ersteren den Embryo formen, wird die letztere unmittelbar durch Schöpfung hervorgebracht, tritt von aufsen hinzu und vereinigt sich mit den früheren beiden so innig, dafs diese ihre Selbständigkeit verlieren (corrumpuntur). Die vegetativen und animalischen Vermögen, deren Existenz Aristoteles an den Leib gebunden denkt, läfst Thomas (gleich wie Albert) nur in ihrer zeitlichen Wirksamkeit durch leibliche Organe bedingt sein. Nur der Intellekt wirkt ohne Organ, weil die Form des Organs die Erkenntnis der übrigen Formen trüben würde (Comm. de an. III, 4; S. th. I, qu. 75, art. 2). Gott, der aktive menschliche und der passive menschliche Intellekt verhalten sich zueinander wie die Sonne, ihr Licht und das Auge (Quodlibeta, VII q. 1 a. 1). Die Formen, die vermittels der Sinne aus der Aufsenwelt aufgenommen werden, macht der aktive Intellekt wirklich intelligibel, wie das Licht die Farben der Körper wirklich sichtbar macht, und erhebt sie vermöge der Abstraktion zu einer selbständigen Existenz in unserem Bewufstsein. Alle menschliche Erkenntnis ist durch irgend welche Einwirkung der zu erkennenden Objekte auf die erkennende Seele bedingt. Es gibt keine angeborene, von aller Erfahrung unabhängige Erkenntnis. Wer eines

Digitized by Google

Sinnes beraubt ist, dem fehlen auch die entsprechenden Begriffe; der Blindgeborene hat keinen Begriff von den Farben. Der menschliche Intellekt bedarf zu seiner irdischen Wirksamkeit des sinnlichen Bildes (phantasma), ohne welches ihm kein aktuelles Denken möglich ist, obschon der Sinn als solcher nicht das Wesen der Dinge, sondern nur ihre Akzidentien erfafst. S. th. I, q. 78, art. 3: sensus non apprehendit essentias rerum, sed exteriora accidentia solum. Ibid. q. 84 (cf. q 79 a. 3): intellectus agens facit phantasmata a sensibus accepta intelligibilia per modum abstractionis cuiusdam. Ibid. q. 84 a. 7: Impossibile est intellectum nostrum secundum praesentis vitae statum, quo passibili corpori coniungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata. Et hoc duobus indiciis apparet. Primo quidem, quum intellectus sit vis quaedam non utens corporali organo, nullo modo impediretur in suo actu per laesionem alicuius corporalis organi, si non requireretur ad eius actum actus alicuius potentiae utentis organo corporali. Utuntur autem organo corporali sensus, imaginatio et aliae vires pertinentes ad partem sensitivam, unde manifestum est, quod ad hoc quod intellectus actu intelligat, non solum accipiendo scientiam de novo, sed etiam utendo scientia iam acquisita, requiritur actus imaginationis et caeterarum virtutum. Videmus enim, quod impedito actu virtutis imaginativae per laesionem organi, ut in phreneticis, et similiter impedito actu memorativae virtutis, ut in lethargicis, impeditur homo ab intelligendo in actu etiam ea quorum etiam praeaccepit. Secundo, quia hoc quilibet in se ipso experiri potest, quod quando aliquis conatur aliquid intelligere, format sibi aliqua phantasmata, per modum exemplorum, in quibus quasi inspiciat quod intelligere studet. Et inde est etiam quod quando aliquem volumus facere aliquid intelligere, proponimus ei exempla, ex quibus sibi phantasmata formare possit ad intelligendum. Huius autem ratio est, quia potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili. Unde intellectus angelici, qui est totaliter a corpore separatus, obiectum proprium est substantia intelligibilis a corpore separatu, et per huiusmodi intelligibile materialia cognoscit; intellectus autem humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens, et per huiusmodi naturas visibilium rerum etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit, de ratione autem huius naturae est, quod non est absque materia corporali. — Si autem proprium obiectum intellectus nostri esset forma separata, vel si formae rerum sensibilium subsisterent non in particularibus secundum Platonicos, non oporteret, quod intellectus noster semper intelligendo converteret se ad phantasmata.

Die averroistische — besonders durch Siger von Brabant (s. diesen) vertretene — Annahme der Einheit des unsterblichen Intellekts in allen Menschen (intellectum substantiam esse omnino ab anima separatam, esseque unum in omnibus hominibus), wodurch die individuelle Unsterblichkeit aufgehoben wird, bezeichnet Thomas als einen recht unziemlichen Irrtum (error indecentior), der schon seit geraumer Zeit bei vielen Macht gewonnen habe. Gegen Sigers Schrift de anima intellectiva ist seine um 1270 entstandene Abhandlung de unitate intellectus contra Averroistas gerichtet. Er bekämpft teils die Richtigkeit der averroistischen Deutung der aristotelischen Sätze, teils die Wahrheit der averroistischen Lehre selbst. Jener Deutung stellt er die Behauptung entgegen, aus den Worten des Aristoteles ergebe sich deutlich als dessen Meinung, dafs der tätige Intellekt der Seele selbst angehöre (quod hic intellectus sit aliquid animae), dafs derselbe aber kein materielles Vermögen sei und ohne materielles Organ wirke, dafs er daher vom Körper gesondert existiere, von aufsen eingehe und nach der Auflösung des Leibes wirksam bleiben könne. Gegen die Wahr-

heit der averroistischen Lehre stellt Thomas die Argumente auf, ein von der Seele gesonderter Intellekt würde nicht dazu berechtigen, den Menschen selbst vernünftig zu nennen, und doch sei die Vernünftigkeit die spezifische Differenz des Menschen von den Tieren, mit der Vernunft aber würde zugleich der durch sie bestimmte Wille und dadurch der moralische Charakter aufgehoben werden, endlich würde die notwendige Beziehung des Denkens zu den sinnlichen Bildern (phantasmata) bei einem von der Seele abgesonderten Intellekt nicht statthaben können. Die Annahme der Einheit des tätigen Intellekts in allen Menschen aber erscheint ihm als absurd, weil daraus eine individuelle Einheit der verschiedenen Personen und eine völlige Gleichheit ihrer Gedanken folgen würde, was doch der Erfahrung widerstreite. Freilich treffen diese Einwürfe nur unter der Voraussetzung zu, dafs der Eine von jedem Individuum trennbare Intellekt nicht als der Eine Gemeingeist in der Vielheit der vernünftigen Individuen gedeutet werde, sondern als ein aufser ihnen für sich bestehender Intellekt. Über den Averroismus des 13. Jahrhunderts und die Stellung des hl. Thomas dazu vgl. P. Mandonnet, Revue thomiste, Bd. 3—5 (mehrere Artikel), dann aber besonders dessen umfassende und gründliche Studie: Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIII siècle. Etude critique et documents inédits, Fribourg (Suisse) 1899. Collectanea Friburgensia fasc. VIII., wo die einzelnen Phasen des Streites und die daran beteiligten Persönlichkeiten mit gröfster Anschaulichkeit geschildert werden. Ferner F. Picavet, L'averroisme et les averroistes du XIII siècle d'après le de unitate intellectus contra Averroistas du Thomas d'Aq., in: Revue de l'histoire des religions, Bd. 45, Paris 1902, S. 56—69 (auch separat Paris 1902). V. Lipperheide, Th. v. A. und die platonische Ideenlehre, München 1890.

Thomas erklärt sich gleich sehr gegen die Präexistenz als für die Fortdauer der menschlichen Seele jenseits des irdischen Lebens. Der platonischen Präexistenzlehre stellt er den Schlufs entgegen, der Seele als forma corporis komme die Verbindung mit dem Körper naturgemäfs zu, die Trennung sei für sie, wenn nicht contra, doch praeter naturam, also akzidentiell und daher auch später: quod convenit alicui praeter naturam, inest ei per accidens: quod autem accidens est, semper posterius est eo quod est per se. Animae igitur prius convenit esse unitam corpori quam esse a corpore separatam. Gott schafft die Seele unmittelbar, sobald der Leib prädisponiert ist (C. Gent. II, 83 sqq.). Die Unsterblichkeit der Seele aber folgt aus ihrer Immaterialität. Formen, die der Materie anhaften, werden durch Auflösung eben dieser Materie zerstört, wie die Tierseelen durch Auflösung des Leibes. Die menschliche Seele aber, die, da sie das Allgemeine zu erkennen vermag, stofflos subsistieren mufs, kann durch die Auflösung des Körpers, mit dem sie verbunden ist, nicht zerstört werden, ebensowenig auch durch sich selbst, weil der Form, welche Aktualität ist, ihrem Begriffe nach mit Notwendigkeit das Sein zukommt, welches demgemäfs von ihr unabtrennbar ist. S. th. I. q. 75, a. 6: impossibile est, quod forma subsistens desinat esse. Dieses Argument ist dem des Platon im Phaedon analog, dafs von der Seele ihrem Begriffe nach das Leben unabtrennbar sei. Thomas verbindet hiermit das aus dem Verlangen der Seele nach Unsterblichkeit gezogene Argument, welches auf dem Satze beruht, ein natürliches Verlangen könne nicht unerfüllt bleiben. Der denkenden Seele ist das Verlangen nach dem Immersein natürlich, weil sie in ihrem Denken nicht an die Schranke des Jetzt und Hier gebunden ist, sondern von jeder Einschränkung zu abstrahieren vermag, das Verlangen aber sich nach der Erkenntnis richtet (S. th. I. q. 75 a. 6). Die Unsterblichkeit kommt jedoch nicht der Denkkraft allein zu, sondern auch den niederen Kräften,

Digitized by Google

weil diese sämtlich der nämlichen Substanz angehören wie die Denkkraft und nur in ihrer Betätigung, nicht in ihrer Existenz durch die leiblichen Organe bedingt sind. Ib. q. 76 a. 4: dicendum est, quod nulla alia forma substantialis est in homine nisi sola anima intellectiva, et quod ipsa sicut virtute continet animam sensitivam et nutritivam, ita virtute continet omnes inferiores formas et facit ipsa sola quidquid imperfectiores formae in aliis faciunt. — Anima intellectiva habet non solum virtutem intelligendi, sed etiam virtutem sentiendi (ib. q. 76 a. 5). Da eben diese denkende und empfindende Seele zugleich das formgebende Prinzip des Leibes ist, so bildet sie sich vermöge eben dieser Kraft nach dem Tode einen neuen Leib an, der dem früheren gleichartig ist (Summa c. Gent. IV, 79 ff.). Zur thomistischen Naturphilosophie vgl. A. Michelitsch, Atomismus, Hylemorphismus und Naturwissenschaft, Habilitationsschrift, Graz 1897 (in naturwissenschaftlichen Dingen jedoch oft unzulänglich).

Die Ethik des Thomas folgt der aristotelischen in der Begriffserörterung der Tugend und in der Einteilung der Tugenden in die ethischen und dianoëtischen, wovon die letzteren auch dem Thomas die höheren sind. Das beschauliche Leben steht ihm, sofern die Beschauung eine theologische ist, über dem praktischen. Die philosophischen Tugenden aber, an deren Spitze Thomas mit Albert die vier platonischen Kardinaltugenden stellt, reiht er an die theologischen: Glaube, Liebe, Hoffnung, an. Jene führen als virtutes acquisitae zur natürlichen, diese aber, die theologischen, als von Gott eingegossen (virtutes infusae) zur übernatürlichen Glückseligkeit. Noch komplizierter wird die Tugendlehre des Thomas dadurch, dafs er (nach Macrobius) auch die plotinische Unterscheidung von bürgerlichen, reinigenden und vollendenden Tugenden (virtutes politicae, purgatoriae, exemplares) sich aneignet. Eine einheitliche Tugendlehre hat bei dieser Aufnahme verschiedener Elemente Thomas nicht zustandegebracht. Der Wille unterliegt nicht der Notwendigkeit im Sinne des Zwanges, wobei das Erzwungene dem Gewollten entgegengesetzt ist, wohl aber der die Freiheit nicht aufhebenden Notwendigkeit, nach dem Endzweck zu streben. Moveri voluntarie est moveri ex se, id est a principio intrinseco (Summa th. I, q. 105 a. 4 ad 2). Über den Endzweck urteilt das Tier, an das Einzelne gebunden durch den Instinkt, der Mensch aber frei nach Vergleichung der Güter durch die Vernunft (ex collatione quadam rationis). Durch Hervorrufen der einen oder der anderen Klasse von Vorstellungen können wir unseren Entschlufs bestimmen. Die Wahl steht bei uns; doch bedürfen wir, um wahrhaft gut zu sein, der göttlichen Hilfe schon zu den natürlichen Tugenden, die der Mensch ohne den Sündenfall aus eigener Kraft würde üben können. Die (auch durch den Sündenfall unverlorene) synderesis (synteresis) kann nicht eine Potenz sein (da jeder blofsen Potenz die Doppelseitigkeit anhaftet), sondern sie ist habitus quidam naturalis principiorum operabilium, sicut intellectus habitus est principiorum speculabilium et non potentia aliqua; die conscientia aber ist actus, quo scientiam nostram ad ea, quae agimus, applicamus. (Vgl. Jahnel, De conscientiae notione, Berlin 1862, und W. Gass, Die Lehre vom Gewissen, Berlin 1869.) Die höchste und vollkommene Glückseligkeit liegt in der Anschauung des göttlichen Wesens (visio divinae essentiae); diese kann, da sie ein Gut ist, welches die Kraft des geschaffenen Wesens überschreitet, nur durch Gottes Wirksamkeit dem endlichen Geiste zuteil werden (Summa th. I, q. 12 a. 5 sqq.; I.—II. q. 1 sqq.).

Auch eine ästhetische Theorie hat Thomas entwickelt. Das Wesen des thomistischen Schönheitsbegriffes besteht in der Verbindung des subjektiven (psychologischen) mit dem objektiven Moment; vgl. M. de Wulf, Études historiques

Digitized by Google

sur l'esthétique de St. Th. d'Aq., Löwen 1896, und dazu M. Glossner, Jahrb. f. Ph. u. sp. Th., XII, S. 264—267. Der Ausgangspunkt hierfür ist des Dionysius De div. nom. c, 4. n. 7: „Sicut accipi potest ex verbis Dionysii, ad rationem pulchri sive decori concurrit et claritas et proportio." S. theol. II.—II. q. 145 a. 2. Und daher heifst es I.—II. q. 27 a. 1 ad 3.: Pulchrum est idem bono sola ratione differens. Cum enim bonum sit, quod omnia appetunt, de ratione boni est, quod in eo quietetur appetitus. Sed ad rationem pulchri pertinet, quod in eius aspectu seu cognitione quietetur appetitus; unde et illi sensus praecipue respiciunt pulchrum, qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus rationi deservientes; dicimus enim pulchra visibilia et pulchros sonos. In sensibilibus autem aliorum sensuum non utimur nomine pulchritudinis; non enim dicimus pulchros sapores aut odores. Et sic patet, quod pulchrum addit supra bonum quendam ordinem ad vim cognoscitivam, ita quod bonum dicatur id, quod simpliciter complacet appetitui, „pulchrum autem id, cuius ipsa apprehensio placet."

Von den Dominikanern ist Thomas durch die Beschlüsse der Generalkapitel von 1278, 1279 und 1286 zum doctor ordinis erhoben worden (den Text der betreffenden Vorschrift s. jetzt Monumenta ordinis Praedic. Historica, t. III. Acta Capitulorum Generalium, vol. 1, Rom u. Stuttg. 1898, S. 235). Indessen sind heftige und langjährige Kämpfe gegen den Thomismus vorangegangen. Von Seite der älteren, noch mehr in augustinischen Theorien aufgewachsenen scholastischen Lehrer erhob sich eine weitverbreitete Opposition, die ihre Fäden von Paris bis Oxford spann, gegen die neue, durch Albert und Thomas angebahnte aristotelische Richtung. Im Schofse des Dominikanerordens selbst hatte diese ältere augustinische Richtung zahlreiche und bedeutende Vertreter, wie Roland von Cremona, Robert Fitzacker, Hugo von St. Chair, Petrus von Tarantasia und Robert Kilwardby. Noch bedeutsamer und zäher war aber die Gegnerschaft in den Kreisen des Franziskanerordens, wo Persönlichkeiten wie John Peckham und Wilhelm von Lamarre, sich an die alte Schule eines Alexander Halensis und Bonaventura anschliefsend, den Kampf gegen die thomistischen Neuerungen führten. Auch Mitglieder des Weltklerus griffen in die antithomistische Bewegung ein, so Stephan Tempier, Heinrich von Gent, Nicolaus von Lisieux, Giraud von Abbeville. Der Kampf gegen Thomas scheint während seiner zweiten Lehrtätigkeit in Paris 1269—1271 eingesetzt zu haben. Am 7. März 1277 wurden von Stephan Tempier, dem Bischof von Paris, unter den 219 zumeist averroistischen Sätzen (bei Denifle, Chartul. Univers. Paris. I, S. 543 ff.) auch einige Thesen von Thomas, insbesondere seine Lehre vom Individuationsprinzip (n. 81: Quod quia intelligentie non habent materiam, deus non posset facere plures ejusdem speciei. n. 96: Quod deus non potest multiplicare individua sub una specie sine materia. n. 191: Quod formae non recipiunt divisionem nisi per materiam; vgl. Denifle a. a. O., Mandonnet, Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIII siècle, Fribourg 1899, p. CCXLVII ff.) verworfen. Einer der strittigsten Lehrpunkte, die thomistische Doktrin von der Einheit der Lebensform im Menschen, war dem Schicksal der Verdammung in Paris entgangen. Die Verurteilung dieser These erfolgte aber wenige Tage später, am 18. März 1277, jenseits des Kanals in der englischen Wissenszentrale, in Oxford, durch den Dominikaner und späteren (seit 1272) Erzbischof von Canterbury Robert Kilwardby. (Die verurteilten Sätze, 4 in grammaticalibus, 10 in logicalibus und 16 in naturalibus, z. B. n. 12: Item quod vegetativa, sensitiva et intellectiva sint una forma simplex. n. 16: Item quod intellectiva unitur materie prime ita quod corrumpitur illud, quod precessit

Digitized by Google

usque ad materiam primam s. bei Denifle a. a. O. S. 558 f.). Der Zensor Robert Kilwardby selbst war der Meinung, dafs drei real verschiedene Seelen als Teile, nämlich die vegetative, sensitive und intellektive, die eine menschliche Seele konstituieren (Intelligere debetis, quod una est anime rationalis substantia in homine, non tamen simplex, sed composita ex partibus. Vegetativa enim, sensitiva, intellectiva partes sunt essentialiter differentes et secundum philosophum et secundum Augustinum, bei Ehrle, Beiträge zur Gesch. d. mittelalt. Scholastik, II. Der Augustinismus und Aristotelismus in der Scholastik gegen das Ende des 13. Jahrhunderts in: Archiv f. Lit. u. Kirchengesch. d. Mittelalt., Bd. V, Freib. 1889, S. 628). Über Robert Kilwardby vgl. weiterhin M. de Wulf, Hist. de la philos. médiév., Louvain 1900, S. 300; dens., Gilles de Lessines de unitate formae (Les philosophes du moyen-âge. Textes et études, 1re Série, t. I, Louvain, Paris 1902, S. 73 ff., s. unten S. 319). L. Baur, Dominicus Gundissalinus de divisione philosophiae, Münster 1903, wo S. 369—375 aus seiner noch ungedruckten Schrift De ortu et divisione philosophiae, „der bedeutendsten mittelalterlichen Einleitung in die Philosophie" Auszüge gegeben werden.

Kilwardby's unmittelbarer Nachfolger auf dem erzbischöflichen Stuhl von Canterbury, der Franziskaner John Peckham, erneuerte 1284 und 1286 das Verwerfungsurteil seines Vorgängers über die thomistischen Lehren, wobei er vor allem auf die These von der Einheit der Lebensform im Menschen (in homine existere tantummodo formam unam) abzielte; vgl. Ehrle, John Peckham über den Kampf des Augustinismus und Aristotelismus in der zweiten Hälfte des 13. Jahrh., in: Ztschr. f. kath. Theol., Bd. 13, 1889, S. 172—193. Über Peckhams Schriften M. de Wulf, Gilles de Lessines de unitate formae, a. a. O. S. 80. Einen tieferen Einblick in die Differenzpunkte sowie die treibenden Kräfte des ganzen Streites gewähren die von Ehrle veröffentlichten hochwichtigen Aktenstücke, nämlich die Verteidigungsschrift des Robert Kilwardby an seinen Ordensgenossen, den Erzbischof von Korinth, Petrus de Confleto (Archiv f. Litt. u. Kirchengesch., a. a. O. S. 603—635) und die Briefe John Peckhams (Ztschr. f. kath. Theol. a. a. O.). Der letztere charakterisiert die Streitpunkte und den Gegensatz zwischen der älteren augustinischen und der jüngeren peripatetisch-thomistischen Richtung folgendermafsen: Quae sit ergo solidior et sanior doctrina vel filiorum s. Francisci, sanctae scilicet memoriae fratris Alexandri ac fratris Bonaventurae et consimilium, qui in suis tractatibus ab omni calumnia alienis sanctis et philosophis innituntur, vel illa novella quasi tota contraria, quae quidquid docet Augustinus de regulis aeternis et luce incommutabili, de potentiis animae, de rationibus seminalibus inditis materiae et consimilibus innumeris, destinat pro viribus et enervat, pugnas verborum inferens toti mundo, videant antiqui, in quibus est sapientia, videat et corrigat deus coeli. Vgl. Ehrle, Ztschr. f. kath. Theol., a. a. O. S. 186. Über die augustinischen Elemente in der Scholastik vgl. M. de Wulf, Hist. de la philos. médiév., Louvain 1900, S. 249, und insbesondere seine Einleitung zu Gilles de Lessines de unitate formae a. a. O., wo in Cap. II (La doctrine de la pluralité des formes dans l'ancienne école scolastique du XIII siècle) und in Cap. III (L'innovation principielle du thomisme) unter dem Gesichtspunkt des Formproblems, der Einheit oder Mehrheit der Formen, eine lichtvolle und gründliche Darlegung des Gegensatzes zwischen der neueren, streng aristotelischen, von Thomas von Aquin eingeschlagenen Richtung und der älteren oder präthomistischen Scholastik, wie de Wulf gegen Ehrle und Mandonnet (Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIII siècle, Fribourg en Suisse 1899, Collectanea Friburgensia fasc. VIII, S. LXII, LXVI, CV—CXVII) die augustinische Richtung zu benennen vorschlägt, gegeben und in Cap. IV das Eingreifen des Dominikaners Gilles de Lessines in den Streit zugunsten der thomistischen Lehre auseinandergesetzt wird (s. unten S. 319).

Digitized by Google

In der Dominikanerschule endigte schliefslich der Streit, wie die obenerwähnten Beschlüsse der Generalkapitel zeigen, mit dem Siege der peripatetisch-thomistischen Richtung. Am 14. Februar 1324 wurde auch von dem Bischof von Paris, Stephan de Borreto, die Verurteilung vom 7. März 1277 zurückgenommen. Vgl. Baeumker, A. f. G. d. Ph., Bd. 10, 1897, S. 251. Später sind auch die anderen Orden im wesentlichen seiner Lehrweise gefolgt. Die Jesuiten waren zwar durch ihren Stifter Ignatius von Loyola zum Festhalten an der Lehre Thomas' verpflichtet, haben sich aber im Lauf der Zeit nicht nur in prinzipiellen theologischen Fragen (Molina, Suarez, über diesen s. K. Werner, Suarez, Regensb. 1861, auch Grundr. III, 9. Aufl., S. 31 ff.), sondern namentlich auch in philosophischen Fragen von Thomas entfernt und einem verschieden gefärbten Eklektizismus gehuldigt. Neuerdings hat Leo XIII. sie zum Zurückgreifen auf die im thomasfreundlichen Sinn gehaltenen Ordenskonstitutionen veranlafst; vgl. das Breve „Gravissime nos" vom 30. Dezbr. 1894 (abgedruckt u. a. in Commers Jahrb. f. Phil. u. spec. Theol., Bd. IX, mit Übersetzung und Kommentar von Wehofer). Soweit es sich um den Gegensatz zur Thomistenschule der Dominikaner handelt, gehen die Kontroversen (über die Anfänge vgl. Berthier, „Maître" Thomas et S. Ignace, Paris 1896) hauptsächlich auf des Jesuiten Ludwig Molina (zu Evora in Portugal) Werk De liberi arbitrii cum gratiae donis etc. concordia (seit 1588 mehrmals ediert und kastigiert) zurück. Gegenüber der determinatio physica (praemotio physica) der Dominikaner (Bañez, Prof. in Salamanca u. a.) glaubte nämlich Molina in der von seinem Lehrer Petrus Fonseca, gleichfalls einem Jesuiten, erdachten Theorie der scientia media (oder scientia conditionate futurorum) das Mittel zu finden, um sowohl die Unfehlbarkeit der göttlichen Gnade als auch die Freiheit des menschlichen Willens zu wahren. Er lehrte demgemäfs: da Gott von Ewigkeit her wisse, was der Mensch unter gewissen Umständen, mögen diese eintreten oder nicht, tun werde, so verleihe er von Ewigkeit her denen die wirksame Gnade, von denen er voraussehe, dafs sie mit derselben mitwirken, während den anderen nur die hinreichende Gnade zuteil werde. Die Dominikaner sahen in dieser Lehre eine semipelagianisierende Erhöhung der menschlichen Freiheit auf Kosten der Gnade, Verachtung der Auktorität des hl. Augustin, des hl. Thomas u. dgl., und sofort entbrannte auf beiden Seiten der heftigste Kampf, so dafs Clemens VIII. sich veranlafst sah, die Entscheidung der Frage sich vorzubehalten und zur Prüfung derselben 1597 die Congregatio de auxiliis gratiae zu bestellen. Das Urteil der Kongregation fiel in zweimaliger Untersuchung gegen die Lehre Molinas aus. Doch wurde es, da sich auch Stimmen im entgegengesetzten Sinne vernehmen liefsen, vom Papste nicht bestätigt. Es wurden vielmehr Kolloquien zwischen beiden Parteien veranstaltet, und wenn dieselben auch ohne Erfolg endeten, so brach sich allmählich doch eine für Molina günstigere Ansicht innerhalb der Kongregation Bahn. Die Zahl der Sätze, die eine Zensur zu verdienen schienen, schmolz von 90 auf 20 zusammen, und selbst in diesem Rahmen stimmten nicht alle Konsultoren der Verurteilung bei. Um Sicherheit zu erlangen, beschlofs der Papst zuletzt (1612), die Kontroverse aufs neue und in seiner Gegenwart untersuchen zu lassen. Sein Nachfolger Paul V. liefs zugleich die Lehre der Dominikaner von der physischen Prädetermination des Willens durch die Gnade einer Prüfung unterziehen. Der Prozefs endete 1607 mit dem Verbot gegenseitiger Verketzerung. Damit waren an sich beide Theorien freigegeben. Nach einigen Jahren wurde aber die Veröffentlichung von Büchern über die streitige Frage von der Erlaubnis der Inquisition abhängig gemacht (1611).

Das Ansehen des Thomas ist über den Kreis seines Ordens hinaus früh in der Kirche zu so allgemeiner Anerkennung gelangt, dafs der Ehrentitel „doctor

Digitized by Google

universalis" als gerechtfertigt erscheint. Noch häufiger wird Thomas „doctor angelicus" genannt. Im Jahre 1567 wurde er vom Papst Pius V. als fünfter Lehrer der Kirche, der unmittelbar im Ansehen den vier grofsen abendländischen Kirchenlehrern Augustinus, Hieronymus, Ambrosius und Gregor d. Gr. folge, feierlich proklamiert. Neueren Datums ist von katholischer Seite von einzelnen Theologen, z. B. von Alb. Stöckl u. a., sodann aber 1879 von dem Papst Leo XIII. durch die Bulle „Aeterni patris" der Versuch zur Wiederbelebung der thomistischen Lehre gemacht worden; s. oben die Literatur u. Grundr. IV, 9. Aufl., S. 209 ff. Eine Übersicht gibt Wehofer in: „Die geistige Bewegung im Anschlufs an die Thomas-Encyklica Leos XIII.", Wien 1897.

Unter den nächsten Schülern des Thomas sind die namhaftesten: der Augustiner Aegydius von Colonna aus Rom, als doctor fundatissimus gepriesen (1247—1316), der mit seinen Schülern Jacob von Viterbo, gest. 1308, und Thomas von Strafsburg, gest. 1357, neben augustinischen Lehren den Thomismus verteidigte. Über Aegydius' oft gedruckte Schrift de anima vgl. Hauréau, Notices et extraits, V, 254. Einen ihm zugschriebenen liber de erroribus philosophorum (Aristotelis et Averrois) hat zum Teil Mandonnet ediert in: Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIII siècle, Fribourg 1899, Append. S. 5—11. M. de Wulf hat aber gegen die Autorschaft des Aegydius Bedenken (Gilles de Lessines de unitate formae, Louvain, Paris 1902, S. 122). Über seine um 1280 abgefafste Einleitung in die Philosophie „de partibus philosophiae essentialibus" vgl. L. Baur, Dominicus Gundissalinus de divisione philosophiae, Münster 1903, S. 380f., Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt., Bd. IV, H. 2—3. Über seine Pädagogik siehe Bibliothek d. kathol. Pädagogik, Bd. 15, Freib. 1904. Siehe weiter K. Werner, ob. S. 148, und dens., Der Augustinismus des späteren Mittelalters, ob. S. 271; Mattioli, Nic., Studio critico sopra Egidio Romano Colonna, Roma 1897; R. Scholz, Aegidius von Rom, Stuttg. 1902 (Lpz. Habil.); der Dominikaner Hervaeus Natalis (Hervaeus von Nedellec aus der Bretagne), als Gegner der Scotisten berühmt, gest. zu Narbonne 1323 (bei Hauréau, Notices et extraits, V, 20: Quaestiones zu den Sentenzen; ferner ebd. I, 164—166 vier unedierte Traktate gegen Heinrich von Gent, und zwar: 1. über die Mehrheit der Formen, 2. über den Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein, 3. ob die Materie ohne Form sein könne, 4. über den Vorrang des Intellekts vor dem Willen. Über die Beziehungen des Hervaeus zu Gilles de Lessines vgl. M. de Wulf, Gilles de Lessines de unitate formarum). Thomas Bradwardine, gest. 1349, der streng deterministische Bestreiter des scotistischen Semipelagianismus, und Wilhelm Durand von St. Pourçain (Durandus de S. Porciano; sein Abrifs der Sentenzen, verschieden von dem späteren Kommentar, bei Hauréau, Notices et extraits, V, 20), gest. 1332, der „doctor resolutissimus", der jedoch aus einem Anhänger des Thomismus zum Bekämpfer desselben wurde und bereits den Nominalismus anbahnte; Aegydius von Lessines, der in einem Briefe an Albertus Magnus eine Liste der um 1270 an der Pariser Universität vielumstrittenen Sätze sandte, worauf Albert mit seiner Abhandlung de quindecim problematibus antwortete (ediert von Mandonnet, Siger de Brabant et l'averroisme au XIII siècle, Fribourg 1899, S. 15—36, p. CXX ff.) und der in einer 1278 gegen Robert Kilwardby verfafsten Schrift De unitate formae die thomistische Lehre von der Einheit der Form verteidigt (vgl. M. de Wulf, Gilles de Lessines de unitate formae, Louvain, Paris 1902. Les philosophes du moyen-âge. Textes et études, 1re Série, t. I.); Bernardus de Trilia (gest. 1292), der Quaestiones de cognitione animae schrieb, und Johannes Parisiensis (um 1290), der vielleicht der Verfasser des gewöhnlich dem Aegydius Romanus zugeschriebenen (Venetiis 1516 gedruckten) „Defensorium" der thomistischen Doktrin gegen das 1284 ge-

Digitized by Google

schriebene „Correptorium fratris Thomae" des Franziskaners Wilhelm von Lamarre ist, das von den Thomisten „Corruptorium" genannt zu werden pflegte. Auch der Lehrer an der Sorbonne Gottfried von Fontaines (De Fontibus), aus dessen um 1283 verfafsten Quodlibeta Hauréau (Ph. scol. II, S. 291 ff.) Mitteilungen macht, begünstigte den Thomismus. Auf der Doktrin des Thomas beruht auch Dantes Dichtung (vgl. Ozanam üb. D. u. die kathol. Philos. im 13. Jahrh., Par. 1845; Schelling, Ueb. D. in philosoph. Beziehung, Sämtl. WW., I. Abt., Bd. 5, S. 152 ff., Wegele, D. Alighieris Leben u. Werke, 2. Aufl., Jena 1865, auch Charles Jourdain, La philosophie de St. Thomas d'Aquin, II, S. 128 ff.; Hugo Delff, D. A., Lpz. 1869 (besonders die Beziehungen D.s zum Platonismus und zur Mystik); J. A. Scartazzini, D. Al., seine Zeit, sein Leben u. s. Werke, Berl. 1859; C. Vasallo, D. Al. filosofo e padre della letteratura italiana, Asti 1872; Gustav Baur, Boëthius u. Dante, Lpz. 1873; Wilh. Schmidt, Ueb. D s Stellung in d. Gesch. d. Kosmographie, I. Th.: die Schr. De aqua et terra, Leipziger I.-D., Graz 1876; Frz. Hettinger, D. göttl. Kom. des D. Al., Freib. i. Br. 1880; Grg. Simmel, D.s Psychologie, in: Ztschr. f. Völkerpsych. usw., 15. Bd., 1884, S. 18—69, 239—276). Gius. Zuccante, Il concetto a il sentimento della natura nella Divina Commedia, Conferenza, Milano 1897. L. Stein, D. als Sozialphilosoph in seiner Schrift de monarchia, in: Arch. f. Gesch. d. Philos, Bd. 10, 1896, 11, 1897. C. Carboni, La sintesi filosofica del pensiero dantesco, Pitigliano 1899. M. da Carbonara, Dante e Pier Lombardo, Città di Castello 1899. C. Huit, La psychologie de Dante, in: Annales de philos. chrétienne, 71e année, 1901. Ein Kommentar zu D., worin die Abhängigkeit von Th. ganz genau und im einzelnen nachgewiesen wird, ist von dem Dominikaner Berthier in Freiburg (Schweiz) begonnen worden: La divina Comm. con commenti secondo la Scolastica, Turin 1893 ff.

§ 34. Johannes Duns Scotus, geboren zu Dunston in Northumberland (nach anderen aus Dun im nördlichen Irland stammend, das Jahr seiner Geburt ist unsicher, entweder 1265 oder 1274), tat sich im Franziskanerorden als Lehrer und Disputator zu Oxford, dann seit 1304 zu Paris und 1308 zu Köln hervor und starb im frühen Alter (nach der gewöhnlichen Angabe vierunddreifsigjährig) zu Köln im November 1308. Er hat als Gegner des Thomismus die nach ihm benannte philosophisch-theologische Schule der Skotisten begründet. Seine Stärke liegt mehr in der scharfsinnigen negativen Kritik fremder, als in der positiven Durchbildung eigener Lehren. Strenge Gläubigkeit in bezug auf die kirchlich-theologischen und ihrem Geiste entsprechenden philosophischen Lehren neben weitgehendem Skeptizismus hinsichtlich der Argumente ist der durchgängige Charakter der scotistischen Doktrin. Eigentliche Wissenschaft ist ihm die Metaphysik, welche die Vernunfterkenntnis enthält. Die Theologie hat einen übernatürlichen Glaubensinhalt und ist weit über die Metaphysik erhaben, ist aber für die menschliche Vernunft nicht erreichbar. Bei der kritischen Aufhebung der Vernunftgründe bleibt als objektive Ursache der Glaubenswahrheiten nur der unbedingte Wille Gottes und als subjektiver Bestimmungsgrund zum Glauben nur die willige

Digitized by Google

Unterwerfung unter die Autorität der Kirche übrig. Die Theologie ist zwar auch eine Erkenntnis, aber von wesentlich praktischem Charakter.

Duns Scotus verengt das Gebiet der natürlichen Theologie, indem er nicht nur mit Thomas die Trinität und Inkarnation und die übrigen spezifisch-christlichen Dogmen, sondern auch die Schöpfung der Welt aus Nichts und die Unsterblichkeit der menschlichen Seelen zu den Sätzen rechnet, welche die Vernunft nicht zu beweisen, sondern nur als unwiderlegbar und mehr oder minder auch als wahrscheinlich zu verteidigen vermöge, die Offenbarung allein aber gewifs mache. Doch geht er prinzipiell keineswegs bis zur Annahme eines Widerstreits zwischen Vernunft und Glauben fort. Auf dem Gebiete der Philosophie gilt ihm Aristoteles nicht in gleich hohem Mafse wie dem Thomas als Autorität; in sein Denken sind manche platonische und neuplatonische Anschauungen, insbesondere auch durch Vermittlung der „Lebensquelle“ des Avicebron (Ibn Gebirol), eingegangen. Alles Geschaffene hat aufser der Form auch irgendwelche Materie. Nicht die Materie, sondern die Form ist das individualisierende Prinzip; zu dem generischen und spezifischen Charakter tritt die individuelle Eigentümlichkeit, welche die sogenannte Diesheit (haecceitas) begründet, hinzu. Nicht blofs im Intellekt, sondern auch in den Dingen ist das allgemeine Wesen von der individuellen Eigentümlichkeit unterschieden, obschon es nicht von dieser gesondert existiert; der Unterschied ist in den Dingen nicht blofs virtualiter vorhanden, so dafs erst der Verstand zur wirklichen Unterscheidung fortginge, sondern in den Dingen selbst formaliter. Die Seele vereinigt in sich mehrere nicht realiter als Teile oder Akzidentien oder Beziehungen, wohl aber formaliter (gleichwie in dem Ens die Einheit, Wahrheit und Güte) voneinander verschiedene Vermögen. Der menschliche Wille ist nicht durch den Verstand determiniert, sondern vermag ohne bestimmenden Grund zu wählen. An die indeterministische Freiheit des menschlichen Willens knüpft sich die Verdienstlichkeit der dem göttlichen Willen gemäfsen Selbstbestimmung.

Es gibt nur Eine Gesamtausgabe der Werke des Duns Scotus: Joh. Dunsii Scoti, doctoris subtilis ordinis minorum, opera omnia collecta, recognita, notis et scholiis et commentariis ill., Lugd. 1639, von den irischen Vätern des römischen Isidor-Collegiums veranstaltet; man pflegt als den Herausgeber den dabei vorzüglich mitbeteiligten Lucas Wadding, den Annalisten des Franziskanerordens, zu nennen. Diese Ausgabe enthält nicht die Positiva, d. h. die Bibelkommentare, sondern nur die philosophischen und dogmatischen Schriften (quae ad rem speculativam spectant oder die Dissertationes scholasticas). Bd. I. Logicalia. II. Comment. in libros Phys. (unecht); Quaestiones supra libros Arist. de anima. III. Tractatus de rerum principio, de primo principio, Theoremata, Collationes etc. IV. Expositio in Metaph., Conclusiones meta-

physicae, Quaestiones supra libros Metaphysicorum. V.—X. Distinctiones in quatuor libros sententiarum, das sogen. Opus Oxoniense. XI. Reportatorum Parisiensium libri quatuor, das sogen. Opus Parisiense, der nach den Vorträgen des Duns Scotus an der Universität zu Paris von Zuhörern niedergeschriebene Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus (nach Erdmanns Urteil in der Darstellungsform unvollkommener, in den Lehrsätzen selbst aber teilweise gereifter, als das Opus Oxoniense). XII. Quaestiones quodlibetales. Ed. nova iuxta edit. Waddingi a patribus Francisc. de observantia recognita, Par. 1891—1895. Separat sind die Quaestiones quodlibetales Venet. 1506, die Reportata super IV l. sententiarum, Par. 1517—1518, und durch Hugo Cavellus, Colon. 1632, die Quaestiones in Ar. log. 1520 und 1622, super libros de anima 1528 und durch Hugo Cavellus, Lugd. 1625, die Distinctiones in quatuor libros sententiarum durch Hugo Cavellus, Antv. 1620, ediert worden. Unter den älteren Werken über den Scotismus ist besonders belehrend die Schrift des Johannes de Rada, Controversiae theologicae inter S. Thomam et Scotum super quatuor libros sententiarum, in quibus pugnantes sententiae referuntur, potiores difficultates elucidantur et responsiones ad argumenta Scoti reiiciuntur, Venet. 1599 und Colon. 1620. Aus den Schriften des Duns Scotus hat der Franziskaner Hieronymus de Fortino eine Summa theol. zusammengestellt; eine Gesamtdarstellung der scotistischen Doktrin hat Fr. Eleuth. Albergoni gegeben: resolutio doctrinae Scoticae, in qua quid Doctor subtilis circa singulas quas exagitat quaestiones sentiat, breviter ostenditur, Lugd. 1643. Im achtzehnten Jahrhundert war der Scotismus u. a. vertreten von Jos. Ant. Ferrari, Philosophia peripatetica advers. veteres et recentiores praesertim philosophos propugnata rationibus Joann. Duns Scoti subtilium principis, 3 voll., Venet. 1746. In neuerer Zeit hat Baumgarten-Crusius De theol. Scoti, Jen. 1826, geschrieben, seine Sprachlogik hat dargestellt K. Werner in: Sitzungsber. d. K. Acad. d. Wiss. zu Wien, philos. hist. Cl., 85. Bd, 3. F., Wien 1877, seine Psychologie u. Erkenntnisl. derselbe, in: Denkschr. d. k. Acad. d. Wiss., Wien 1877, und eine ausführliche Monographie hat derselbe Gelehrte verfafst: Johannes Duns Scotus, Wien 1881, s. ob. S. 271. J. Müller, Biographisches über D. Sc., Pr., Cöln 1881. Die Körperlehre des Joh. Duns Scotus u. ihr Verh. zum Thomismus und Atomismus hat dargestellt M. Schneid, Mainz 1879, vorher erschienen in der Ztschr. Der Katholik. Das philosophische System des D. Sc. ist in den bekannten umfassenden Geschichtswerken dargestellt; vgl. auch Erdmann, Andeutungen über die wissenschaftliche Stellung des Duns Scotus, in den theol. Studien u. Krit., Jahrg. 1863, Heft 3, 429—451, u. Grundr. d. Gesch. d. Philos. I, § 213—215; Prantl, Gesch. d. Log. III, S. 202—232. M. de Wulf, Hist. de philos. médiév., Louvain 1900, S. 308—320. Eine Biographie des D. Sc. von Wadding ist aus dessen Annales ordinis Minorum in die Gesamtausgabe der WW. des D. Sc. aufgenommen. S. aufserdem: Ferchi, Vita D. Scoti, Coloniae 1622, Colganus, Tractatus d. vita, patria, scriptis Duns Scoti, Antv. 1655. Denifle, Chartul. univers. Paris. II, 1891, S. 117 ff. S. Dupasquier, Summa theologiae scotisticae, T. I: De Deo uno, de angelis, de homine et de ultimo fine, T. II: De trinitate, Caen 1895. W. Kahl, Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus, Descartes, Strafsb. 1886. Vacant, La philos. de Duns Scot comparée à celle de S. Thomas, in: Annales de philos. chrét. 1887—1889. Ders., D'où vient que Duns Scot ne conçoit point la volonté comme S. Thomas d'Aquin, in: Compte-rendu du IV[e] congrès scientif. intern. cath., Fribourg 1898, S. 631—645. E. Pluzanski, Essai sur la philos. de D. Sc., Par. 1887; dasselbe übers. von Alfani, Saggio della philos. del D. S., Firenze 1892. H. Siebeck, Der Scotismus, in: Ztschr. f. Philos. u. philos. Krit., Bd. 94, 1888; ders., Die Willensl. b. D. Sc. u. seinen Nachfolgern, Ztschr. f. Ph., 112, 1898, S. 179—216. R. Seeberg, Die Theologie des Duns Scotus. Eine dogmengeschichtl. Untersuchung, in: Studien z. Gesch. der Theol. und Kirche von Bonwetsch u. Seeberg, Bd. V, 1900. (die bedeutendste Arbeit über Scotus aus den letzten Jahren; behandelt nicht nur dessen Theologie, sondern seine gesamte Weltanschauung im Zusammenhang mit den Zeitgenossen und Vorgängern, insbesondere Robert Grosseteste, Richard v. Middeltown, Heinrich v. Gent, Thomas v. Aquin. Speziell sei noch aufmerksam gemacht auf die Kapitel: „Die philos. Hauptlehren", „der Gottesbegriff", „aus der Ethik d. D. Sc.", „die geschichtl. Stellung des D. Sc."); ders., Die Bufslehre des D. Scotus, in: Abhandl. Alexander v. Öttingen gewidmet, Münch. 1898, S. 171—195. P. Minges, Die angeblich laxe Reuelehre des D. Scotus, in: Ztschr. f. kath. Theol., Bd. 25, 1901, S. 231—257. N. Paulus, Eine unechte Ablafsschrift d. D. Sc., ebd. S. 738—745. P. Minges, Zur Theologie des Duns Scotus, in: Theolog. Quartalschrift, Bd. 84, 1902, S. 259—273; ders., Ist Scotus Indeterminist? Münch. 1904, Diss. J. Guttmann, Die Scholastik des 13. Jahrh. in ihren Beziehungen z. Judentum, Bresl. 1902, S. 154—167.

Digitized by Google

Der Übergang von Thomas zu Duns Scotus ist, nach H. Siebeck, „eine bedeutungsvolle Tatsache in der Kontinuität der Entwicklung innerhalb der Geschichte der Philosophie; die Tragweite dieses Überganges liege in dem Umstande, dafs nach dem Absterben des älteren Nominalismus er den ersten wirklichen Anfang der Wendung bezeichne, welche von dem Ausleben der antiken Spekulation her in die moderne Philosophie hineinführe. Unter den historischen Bedingungen für die veränderte psychologische Grundanschauung, welche Duns Scotus dem Thomismus gegenüber einnimmt, stehe in erster Linie die Wirkung, welche zum Teil schon gleichzeitig mit dem Abschlufs der thomistischen Spekulation der (wieder) verstärkte Einflufs Augustins gegenüber Aristoteles ausgeübt hat. Von besonderer Bedeutung sei aber neben dieser Tatsache eine andere weniger beachtete, das gesteigerte Interesse nämlich für die Gegenstände und die Methode der empirischen Psychologie." Arch. f. Gesch. der Philos. I, 1888, S. 375 ff. „Zur Psychologie der Scholastik".

Bei Duns Scotus dient die Philosophie der Theologie noch fast durchaus in gleichem Sinne, wie bei Thomas, in bezug auf die allgemeinen und spezifisch christlichen Dogmen. Die theologia naturalis wird von Scotus zwar beschränkt, jedoch nicht aufgehoben; die natürliche Vernunft führt nach ihm zum beseligenden Anschauen Gottes und bedarf der Ergänzung durch die Offenbarung, aber sie widerstreitet nicht den Offenbarungslehren und verhält sich nicht gegen dieselben indifferent, sondern immer noch wesentlich stützend. Scotus hat als Theolog die zwar erst zu unserer Zeit zum Dogma erhobene, aber durchaus dem Geiste des Katholizismus entsprechende Lehre der immaculata conceptio B. Virginis verteidigt, wogegen Thomas dieselbe noch nicht anerkannt hatte. Das bei Scotus vorwiegende Kritisieren fremder Ansichten ist nicht mit einem die Scholastik auflösenden Reflektieren über die Scholastik gleichzusetzen; denn sein Ziel bleibt immer die Harmonie zwischen Philosophie und kirchlicher Lehre. Sein Zweifeln tut dem Glauben keinen Eintrag; er sagt (in Sent. III, 22): nec fides excludit omnem dubitationem, sed dubitationem vincentem. Obschon daher die auf die Gültigkeit der Argumente gerichtete skeptische Kritik des Scotus den Bruch vorbereiten konnte und mufste, und einzelne seiner Aussprüche bereits über die prinzipiell von ihm eingehaltene Schranke hinausgehen, so ist doch der Scotismus immer noch neben dem Thomismus eine von den Doktrinen, in welchen die Scholastik kulminiert.

Duns Scotus verhält sich zu Thomas von Aquino ähnlich, wie Kant zu Leibniz. (Ausführung dieser Parallele bei Willmann, s. ob. S. 297). Thomas und Leibniz sind Dogmatisten; Duns Scotus und Kant sind Kritiker, welche die Argumente für die der natürlichen Theologie angehörenden Sätze (insbesondere für das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele) mehr oder minder bekämpfen, ohne doch diese Sätze selbst zu bestreiten. Beide basieren die Überzeugungen, für welche ihnen die theoretische Vernunft keine Beweise mehr liefert, auf den sittlichen Willen, dem sie vor der theoretischen Vernunft den Vorrang zusprechen. Ein durchgängiger Unterschied liegt freilich darin, dafs für Duns Scotus die Autorität der katholischen Kirche, für Kant die Autorität des eigenen sittlichen Bewufstseins mafsgebend ist, ferner auch darin, dafs Kants Kritik eine prinzipielle und universelle, die des Scotus aber eine partielle ist. Aber wie Scotus zu den kirchlichen Doktrinen, so bewahrt Kant trotz seines Kritizismus zu den Überzeugungen des allgemein-religiösen Bewufstseins immer noch das positive Verhältnis der Zustimmung in eben dem Sinne, in welchem jenes Bewufstsein selbst dieselben versteht. — Neben Augustinus ist Anselm dem Duns Scotus die höchste kirchliche Autorität.

Digitized by Google

In seiner Jugend unter anderem auch durch mathematische Studien gebildet, wufste Duns Scotus, was **beweisen** heifst, und konnte daher in den meisten der angeblichen Beweise auf dem Gebiete der Philosophie und Theologie keine wirklichen Beweise erkennen, während doch die kirchliche Autorität ihm als heilig und unantastbar galt. Das noch friedliche Zusammensein des Bedürfnisses wissenschaftlicher Strenge mit kirchlich-gläubiger Gesinnung charakterisiert den „**Doctor subtilis**". Ihm ist die Logik eine Wissenschaft, gleichwie die Physik, Mathematik und Metaphysik; aber die Theologie, obschon deren Objekt das höchste ist, vermag er, sofern sie sich nur auf Wahrscheinlichkeitsgründe stützt und viel mehr praktische als theoretische Bedeutung hat, kaum als eine Wissenschaft anzuerkennen.

Mit Albert und Thomas teilt Duns Scotus die Annahme einer dreifachen Existenz des **Allgemeinen**: es ist **vor** den Dingen als Form im göttlichen Geiste, **in** den Dingen als deren Wesen (quidditas), **nach** den Dingen als der durch unseren Verstand abstrahierte Begriff. Auch er verwirft den Nominalismus und vindiziert dem Allgemeinen eine auch reale Existenz und läfst ähnlich wie Avencebrol den verschiedenen Graden der Abstraktion ebensoviele Stufen im Sein entsprechen (vgl. M. Wittmann, Die Stellung des hl. Thom. v. Aquin zu Avencebrol, Münster 1900, S. 25), weil sonst die begriffliche Erkenntnis ohne reales Objekt sein würde; er meint, alle Wissenschaft würde sich in blofse Logik auflösen, wenn das Allgemeine, auf welches alle wissenschaftliche Erkenntnis gehe, in blofsen Vernunftbegriffen bestehe. Die Realität gilt ihm als an sich gegen die Allgemeinheit und Individualität indifferent, so dafs beides gleich sehr ihr angehören kann. Aber Duns Scotus ist mit seinen Vorgängern nicht hinsichtlich des Verhältnisses des Allgemeinen zum Individuellen einverstanden. Er will nicht, dafs das Allgemeine mit der Form identifiziert und in der Materie das individualisierende Prinzip gefunden werde; denn das Individuum kann als die ultima realitas, da individuelle Existenz nicht ein Mangel, sondern eine Vollkommenheit ist, aus dem Allgemeinen nur durch den Hinzutritt **positiver** Bestimmungen hervorgehen, indem nämlich das allgemeine Wesen oder die Washeit (**quidditas**) durch die individuelle Natur (**haecceitas**) ergänzt wird. Dafs der Ausdruck haecceitas als Bezeichnung für die Individualdifferenz sich übrigens bei Scotus noch nicht finde, sondern erst später aufgekommen sei (vgl. J. Jeiler in Philos. Jahrb. I, 1888, S. 450), ist nicht richtig. Nur der Sentenzenkommentar kennt diesen Terminus nicht. Er findet sich aber in Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis, liber VII. q. 13, n. 9, S. 410 linke Kolumne, Zeile 22 v. ob., und ebd. q. 13, n. 26, S. 426 linke Kolumne, Z. 12 v. unt., Tom. VII der Pariser Ausgabe von 1891—1895.*) Wie aus animal homo wird, indem zu der Lebendigkeit die spezifische Differenz der humanitas hinzutritt, so wird aus homo wiederum Sokrates, indem zu dem generischen und spezifischen Wesen der individuelle Charakter, die Socratitas, hinzutritt, und so ist die individuelle Differenz die letzte Form, zu der keine andere mehr hinzutreten kann, die Haecceitas, das Individuationsprinzip. Daher kann auch das Immaterielle individuell im vollen Sinne sein; die thomistische Ansicht, dafs bei dem Engel die Existenz als Spezies und als Individuum koinzidiere, also jeder Engel einzig in seiner Art sei, ist verwerflich. Im Einzelobjekt ist das Allgemeine von dem Individuellen nicht blofs virtualiter, sondern

---

*) Nach einer brieflichen Mitteilung des Herrn Professors und Geheimrats Dr. R. Seyerlen in Jena. Übrigens ist auf die erste Stelle schon bei R. Seeberg, Die Theol. d. Duns Scotus, Lpz. 1900, S. 73 Anm. hingewiesen.

Digitized by Google

formaliter unterschieden, jedoch auch nicht von demselben wie ein Ding von einem anderen Dinge gesondert; Duns Scotus will nicht, dafs seine Ansicht mit der platonischen (wie er diese nach Aristoteles auffafst und bekämpft) verwechselt werde (Opus Oxon. II, dist. 3; Report. Paris. I, dist. V, 36; Theorem. 3 u. ö.). Über Scotus' Lehre vom Individuationsprinzip vgl. R. Seeberg, Die Theologie d. D. Scot., S. 72 ff. R. Seyerlen, Die gegenseitigen Beziehungen zwischen abendländischer und morgenländischer Wissenschaft mit besonderer Rücksicht auf Avencebrol. Rektoratsrede, Jena 1899, Anm. 36. Erweitert unter d. Titel: Populärwissenschaftliche Vorträge über Juden u. Judentum, H. 2 u. 3, Lpz. 1900, S. 50 f.

Der allgemeinste aller Begriffe ist nach Duns Scotus der des Ens (De an. qu. 21). Derselbe greift über den Unterschied der Kategorien hinaus oder ist ein „transszendenter" Begriff; denn das Substantielle ist, aber auch das Akzidentielle ist; ebenso über den Gegensatz von Gott und Welt, denn beiden kommt das Prädikat des Seins zu, und zwar nicht blofs aequivoce (nicht durch blofse Homonymie, Gleichheit des Wortes ohne Gleichheit des Sinnes). Doch ist dieser Begriff nicht eigentlich der höchste Gattungsbegriff zu nennen, denn die Gattung setzt Gleichheit der Kategorie voraus, kein Genus kann zugleich Substantielles und Akzidentielles umfassen, also pafst der Ausdruck Gattungsbegriff nicht auf den Begriff Ens und überhaupt nicht auf Transszendentalbegriffe. Die übrigen Transscendentalia aufser dem Ens heifsen auch bei Duns Scotus passiones Entis. Er unterscheidet (in Metaph. IV, n. 9) zwei Arten derselben, nämlich die unicae und die disiunctae. Zu den ersten rechnet er: unum, bonum, verum, zu den anderen: idem vel diversum, contingens vel necessarium, actus vel potentia. Auch der Gegensatz des Gleichen und Ungleichen, des Ähnlichen und Unähnlichen könne als ein transszendenter angesehen werden, sofern er nicht blofs auf die Kategorien der Quantität und Qualität bezogen werde (Opus Oxon. I, dist. 19, qu. 1).

Gott ist als actus purus schlechthin einfach. Seine Existenz ist uns auch nach Scotus nicht an sich nach blofsen Begriffen (ex terminis) gewifs und auch nicht a priori, d. h. aus seiner Ursache, da er keine Ursache hat, sondern nur a posteriori, d. h. aus seinen Werken, erweisbar. Es mufs eine alles andere überragende letzte Ursache geben, die zugleich letzter Zweck ist, und diese ist Gott. Freilich läfst sich nach Scotus auf diesem Wege, von dem Endlichen aus, nur eine dasselbe bedingende oberste Ursache, nicht eine schlechthin allmächtige Ursache, daher auch nicht eine Schöpfung aus Nichts, streng erweisen (Opus Oxon. I, dist. 42; Rep. Paris. I, dist. 42; Quodlib. qu. 7). Von der Selbstbetrachtung aus können wir uns, sofern wir imago Dei sind, via eminentiae zur Erkenntnis des göttlichen Wesens erheben (Opus Oxon. I, dist. 3).

Alles, was nicht Gott ist, auch der geschaffene Geist, hat Materie und Form. Freilich ist die Materie, welche der menschlichen Seele und den Engeln anhaftet, von der körperlichen Materie sehr verschieden. Duns Scotus nennt die Materie, sofern sie noch nicht durch die Form determiniert ist, materia prima, unterscheidet aber wiederum die materia primo-prima, die unmittelbar durch Gott geschaffene und geformte universellste Basis aller endlichen Existenz, die materia secundo-prima, das Substrat der generatio und corruptio, welches durch die zweiten oder geschaffenen wirkenden Wesen (agentia creata oder secundaria) verändert und umgeformt wird, endlich die materia tertio-prima, die Materie, die durch den Künstler oder überhaupt von aufsen gestaltet wird, nachdem sie schon eine durch die Natur von innen her produzierte Form gewonnen hat, während sie noch nicht determiniert ist in Hinsicht auf die durch den Künstler beabsichtigte Form. Die materia secundo-prima ist eine schon durch den Unterschied der Vergänglichkeit von der Unvergänglichkeit bestimmte Materie primo-prima, und die materia tertio-

Digitized by Google

prima eine schon durch die natürliche generatio bestimmte materia secundo-prima. Es gibt keine Materie aufser der ersten, sondern nur diese selbst in verschiedenartiger Formation: materia prima est idem cum omni materia particulari. Duns Scotus erklärt ausdrücklich, in dem Satze, dafs jede geschaffene Substanz, sie sei geistig oder körperlich, eine Materie habe, sich an Avicebron anzuschliefsen (den Albert und Thomas bekämpft hatten): „ego autem ad positionem Avicembronis redeo.“ (Vgl. Avicebrons Doktrin oben S. 263 ff., bei Munk, Mel. S. 9 f. Die Beziehungen des Scotus zu Avicebron bei M. Wittmann, Die Stellung des heil. Thomas von Aquin zu Avencebrol, Münster 1900, S. 24 f., und bei R. Seyerlen, Die gegenseitigen Beziehungen zwischen abendländischer u. morgenländ. Wissenschaft mit besonderer Rücksicht auf Salomon ibn Gebirol und seine philos. Bedeutung, Rektoratsrede, Jena 1899, S. 22, Anm. 35, erweitert unter d. Titel: Populärwissenschaftliche Vorträge über Juden u. Judentum, H. 2 u. 3, Lpz. 1900, S. 48 f.) Wie Avicebron, so betrachtet auch Scotus als das Allgemeinste die schlechthin unbestimmte Materie, die, weil mit keinem Unterschied behaftet, in allen geschaffenen Wesen identisch sei (quod unica sit materia), so dafs ihm die Welt als ein gigantischer Baum erscheint, dessen Wurzel diese Materie, dessen Zweige die vergänglichen Substanzen, dessen Blätter die veränderlichen Akzidentien, dessen Blüten die vernünftigen Seelen, dessen Frucht die Engel seien, und den Gott gepflanzt habe und pflege (De rerum princ. qu. VIII). Duns Scotus, der hierarchisch gesinnte Judenfeind, der sogar Gewaltmafsregeln der weltlichen Macht, um die Juden der Kirche zuzuführen, für gerechtfertigt hielt, ahnte freilich nicht, dafs Avicebron, auf dessen Lehre er fufst, der Jude Ibn Gebirol sei, dessen Gesänge in der Synagoge in hohem Ansehen standen.

In der Psychologie und Ethik lautet der Fundamentalsatz des Scotus: voluntas est superior intellectu. Der Wille ist der Beweger in dem ganzen Reiche der Seele, und alles gehorcht ihm. In der Lehre von den theoretischen Funktionen kommt Duns Scotus mit Thomas grofsenteils überein. Auch er bekämpft, und noch schärfer als sein Vorgänger, die Annahme von angeborenen Erkenntnissen; er gibt solche nicht einmal bei den Engelgeistern zu, denen Thomas von Gott eingestrahlte intelligible Formen anerschaffen sein läfst. Der Intellekt bildet die allgemeinen Begriffe durch Abstraktion aus den Wahrnehmungen. Zwischen dem Objekt und der Erkenntnis braucht keine Gleichmäfsigkeit (aequalitas), sondern nur eine proportio motivi ad mobile zu bestehen. Mit Unrecht lehrt Thomas, dafs das Niedere das Höhere nicht zu erkennen vermöge. Bei dem Akte des Wahrnehmens erkennt Scotus der Seele nicht eine blofse passive Empfänglichkeit für den äufseren Eindruck, sondern eine aktive Beteiligung zu; viel mehr noch betont Scotus die Aktivität der Seele in den höheren theoretischen Funktionen, zumeist bei der freien Zustimmung zu den Sätzen, die nicht absolut gewifs sind. Neben der äufseren Wahrnehmung, die per speciem impressam geschieht, erkennt Scotus einen intuitiven Akt der Selbstauffassung der Seele an per speciem expressam, quam reflexione sui ipsius supra se exprimit; denn durch ihr Wesen allein sei die Seele noch nicht ihrer selbst bewufst, sondern gewinne das Selbstbewufstsein erst dadurch, dafs sie aus ihrem Wesen das Bild (die species) ihrer selbst in sich produziere (De rerum princ. qu. XV). Aber ganz abweichend von der thomistischen Ansicht ist die Lehre des Scotus vom Willen. Thomas ist Determinist, Scotus Indeterminist; Thomas lehrt die Prädestination im strengen augustinischen Sinne, Scotus einen dem pelagianischen sich annähernden Synergismus. Nach Thomas gebietet Gott das Gute darum, weil es gut ist, nach Scotus ist das Gute darum gut, weil Gott es gebietet. Das Verhältnis zwischen unserem Verstand und Willen ist das Nachbild des emi-

Digitized by Google

nenter in Gott vorhandenen Verhältnisses zwischen Verstand und Willen. Die psychischen Grundkräfte in uns sind das Nachbild der Personen in Gott, durch welches Verhältnis der Abbildlichkeit uns eine gewisse natürliche Erkenntnis der Dreieinigkeit möglich wird. Schöpfung, Menschwerdung, Annahme des Verdienstes Christi als Sühne für unsere Schuld beruhen auf dem durch keine Vernunftnotwendigkeit bedingten freien Willen Gottes. Er konnte die Welt ungeschaffen lassen; er konnte, falls er wollte, sich statt mit einem Menschen, mit jedem beliebigen Geschöpfe vereinigen; das Leiden, das Christus als Mensch getragen hat, ist nicht an sich mit Notwendigkeit, sondern (nach der scotistischen „Akzeptationstheorie") darum, weil Gott es dafür annimmt und gelten läfst, das dem Gläubigen zugute kommende Äquivalent für die von uns verschuldete Strafe. So löst sich der von Scotus bei Gott und dem Menschen dem Willen zugesprochene Vorrang vor der Vernunft tatsächlich in die Allgewalt der göttlichen Willkür auf. (Vgl. die eingehende Darstell. der scot. Bufslehre durch Reinh. Seeberg, Abh. Alex. v. Oettingen gewidmet, München 1898, S. 171—195.) Die Unsterblichkeit der menschlichen Seele läfst sich nicht durch Vernunftgründe erweisen, sondern ist nur Sache des Glaubens. Die Seele ist die wesentliche Form des Körpers, aber es existiert neben ihr noch eine Form des Körpers, die forma corporeitatis, da die materia prima gar nicht fähig wäre, die Seele aufzunehmen.

Unter den Schülern des Duns Scotus sind berühmt Joh. de Bassolis, der schon vor dem Auftreten Occams, dessen Sätze er nicht erwähnt, gelehrt zu haben scheint, Antonius Andreae, der „doctor dulcifluus", gest. gegen 1320, der „magister abstractionum" oder „doctor illuminatus" Franciscus de Mayronis, gest. 1325 (seine Schriften wurden gedruckt zu Venedig 1520), der 1315 das Reglement der Disputationen in der Sorbonne (actus Sorbonici) soll haben promulgieren lassen (doch widerlegt dies Ch. Thurot, De l'org. de l'enseignement dans l'univ. de Paris au m.-âge, S. 150), wonach der Verteidiger einer Thesis von sechs Uhr morgens bis sechs Uhr abends auf alle Einwürfe, die ihm gemacht wurden, antworten mufste, ferner der „doctor planus et perspicuus" Walter Burleigh (Burlaeus), der realistische Bekämpfer des Occam, geb. 1275, gest. um 1337, Nicolaus de Lyra, Petrus von Aquila und andere.

§ 35. Unter den Zeitgenossen des Thomas von Aquino und des Duns Scotus sind besonders folgende von philosophischer Bedeutung. Heinrich von Gent (daher Henricus Gandavensis), geb. um 1217, gest. 1293, verteidigt gegen den Aristotelismus des Albert und Thomas eine dem augustinischen Platonismus sich enger anschliefsende Lehrweise. Richard von Middletown (Ricardus de Mediavilla), gest. gegen 1300, ein Franziskaner, steht der scotistischen Lehrweise näher als der thomistischen. Der um 1282 von seinem Sekretär in Orvieto ermordete Siger von Brabant war ein angesehener Lehrer in der Pariser Artistenfakultät, wurde aber wegen averroistischer Sätze, die er vertrat, von dem Grofsinquisitor Frankreichs, Simon Duval, vor sein Gericht gefordert. Er ist nicht zu verwechseln mit dem etwas später lebenden Thomisten Siger von Courtrai. Petrus Hispanus aus Lissabon, gest. 1277 als Papst Johann XXI. (?), ist durch seine Summulae logicales auf den Schulbetrieb der Logik von

Digitized by Google

beträchtlichem Einflufs geworden. Roger Bacon, geb. bei Ilchester um 1214, gest. 1294, ward durch seine Richtung auf Erfahrung und Naturforschung ein Vorläufer des Francis Bacon (von Verulam). Er strebte danach, der Philosophie eine philologische und naturwissenschaftliche Grundlage zu geben. Jedoch machte sich in seiner Lehre von der höheren Erfahrung, die durch Erleuchtung geschieht, die Einwirkung mystischer Elemente bemerklich. Der scholastischen Vernunfterkenntnis war er entschieden abgeneigt und stellte über sie die moralisch-praktischen Zwecke. Raymundus Lullus, geb. 1234 auf der Insel Majorca, gest. 1315, fand für seine phantastische Theorie der Kombination von Begriffen zum Behuf der Bekehrung der Ungläubigen und der Reformation der Wissenschaften eine grofse Zahl von Anhängern (Lullisten) auch noch in späterer Zeit, als das Unbefriedigende der Scholastik und ein unbestimmter Drang nach Neuem abenteuerliche Versuche begünstigten. In Übereinstimmung mit der kirchlichen Autorität bekämpft er die Lehre, dafs es Sätze gebe, die wahr seien nach dem Glauben und doch falsch nach der Vernunft; aber er überschreitet die damals kirchlich sanktionierte Grenze, indem er einfach zugibt, dafs manche Sätze wahr seien nach dem Glauben und doch unbeweisbar durch die Vernunft, und die Behauptung aufstellt: Wenn der katholische Glaube unmöglich begriffen werden kann, so ist es auch unmöglich, dafs er wahr sei. Er sucht die Dreieinigkeit und Inkarnation philosophisch zu beweisen. Neben den Doktrinen von kirchlicher Tendenz gingen bereits antikirchliche Richtungen her, welche die philosophische Wahrheit als eine andere neben die theologische Wahrheit stellten oder auch die kirchliche Theologie als unwahr verwarfen.

Henrici Gandavensis Quodlibeta theologica, Par. 1518 u. ö.; Summa quaestionum ordinarium, Par. 1520; Summa theologiae, ib. 1520, Ferrar. 1646. Über ihn handelt François Huet, Recherches historiques et critiques sur la vie, les ouvrages et la doctrine de Henri de Gand, surnommé le docteur solennel, Gand 1838. M. Schwartz, Henri de Gand et ses derniers historiens, in: Mémoires couronnés et autres mémoires de l'Académie de Belgique, t. X, 1859; ferner K. Werner, Heinrich v. G. als Repräsentant des christlichen Platonismus im 13. Jahrh., in: Denkschr. d. k. Ak. d. Wiss., Wien 1878. F. Ehrle, Beiträge zu den Biographien berühmter Scholastiker. I: Hnr. v. Gent, in: Arch. f. Litt. u. Kirchengesch. d. Mittelalt., I, 1885, S. 365—401 u. 507—508. H. Delahaye, Nouvelles recherches sur Henri de Gand. Messager des sciences historiques de Belgique, Bd. 60, 1886, S. 328—355, Bd. 61, S. 438—455 (auch separat Gand 1886). A. Wauters, Sur les documents apocryphes qui concerneraient Henri de Gand, le docteur Solennel, et qui le rattacheraient à la famille Goethals. Bulletin de la Commission royale d'histoire, 4. sér., XIV, Bruxelles 1887, S. 179—190. Napoléon de Pauw, Note sur le vrai nom du docteur Solennel, Henri de Gand, ebd. XV, 1888, S. 135—145. A. Wauters, Sur la signification du mot latin formator à propos de Henri de Gand, ebd. XVI, 1889, S. 12—75. Napoléon de Pauw, Dernières découvertes concernant le docteur Solennel, Henri de Gand, ebd. XVI, 1889, S. 27—135. A. Wauters, Le mot latin formator, au moyen-âge, avait la signification le professeur, ebd. S. 399—410. U. Berlière, Die neuesten Forschungen über H. v. G., in: Ztschr. f. kath. Theol., Bd. 14, 1890, S. 384—388. Vgl. dazu Cl. Baeumker in: Archiv f. Gesch. d. Philos., Bd. V, 1891, S. 130 f. Hauréau, Notices et extraits, Bd. VI, S. 162—173 (d. liber de scripto-

Digitized by Google

ribus ecclesiasticis wird H. v. G. abgesprochen, an der Echtheit hält aber fest der gleich zu erwähnende M. de Wulf, S. 64); ders., Bd. V, S. 71 (über einen gegen H. v. G. gerichteten Traktat). Über die vier Traktate des Hervaeus Natalis gegen H. v. G. siehe ob. S. 319. M. de Wulf, Histoire de la philosophie scolastique dans les Pays-Bas et la principauté de Liège jusqu'à la Révolution française, Louvain et Paris 1895, S. 46—272 (Extrait du t. LI des Mémoires couronnés et autres mémoires de l'Académie de Belgique 1894). Vgl. dazu Cl. Baeumker in: Arch. f. G. d. Philos., Bd. X, 1897, S. 283 ff. G. Hagemann, De Henrici Gandavensis quam vocant ontologismo, Münster 1898. R. Seeberg, Die Theologie d. Duns Scotus, in: Stud. z. Gesch. d. Theol. u. Kirche, Bd. V, 1900, S. 605—624 (Duns Scotus u. Heinrich v. G.).

Ricardi de Mediavilla comm. in quatuor libr. Sentent., Ven. 1489 u. 1509, Brixiae 1591; Quodlibeta, Ven. 1507 u. 1509, Par. 1510 u. 1529. Vgl. über ihn M. de Wulf, Hist. de philos. médiév., Louvain 1900, S. 301, und besonders R. Seeberg, Die Theol. d. Joh. Duns Scotus, in: Stud. z. Gesch. d. Theol. u. Kirche, Bd. V, 1900, S. 16—33 u. 5. P. de Martigné, La scolastique et les traditions Franciscaines, Par. 1888, S. 152 ff. J. Jeiler, Kirchenlexikon, Bd. 10, 1895, S. 1180 f.

Clemens Baeumker, Die Impossibilia des Siger von Brabant, eine philos. Streitschr. aus dem XIII. Jahrh. Zum ersten Male vollständig herausgegeben und besprochen, Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters. Texte u. Unters., hrsg. v. Baeumker u. v. Hertling, II, 6, Münster 1898. B. handelt in dieser trefflichen Arbeit auch ausführlich über Leben und Schriften Sigers. Über Siger von Brabant s. weiter Le Clerc in der Histoire litt. de la France, XXI, 96—127. Kervyn de Lettenhove, Siger de Gulleghem, docteur de théologie de l'univers. de Paris au XIII. s., Bullet. de l'Académie de Belgique, T. 20, 1853, S. 252—259. Ch. Potvin, Sig. de Br., Bullet. de l'Ac. royale de Belgique, T. 45, 1878, S. 330—397. C. Cipolla, Sigieri nella Divina Commedia, Giornale storico della letteratura italiana, vol. 8, Torino 1886, S. 53—139. P. Mandonnet, Polémique averroïste de Siger de Brabant et de St. Thomas d'Aqu., Revue Thomiste, verschiedene Artikel, T. III—V. Ders., Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIII siècle. Étude critique et documents inédits, Fribourg en Suisse 1899. Collectanea Friburgensia fasc. VIII (wichtige Publikation über den lateinischen Averroismus im 13. Jahrh. und Edition der bekannt gewordenen Werke Sigers aufser den Impossibilia. Voran gehen zwei mit den averroistischen Streitigkeiten zusammenhängende Stücke, nämlich ein dem Aegidius Romanus zugeteilter tractatus de erroribus philosophorum und der von M. aufgefundene Brief des Aegidius von Lessines an Albert den Grofsen nebst dessen Antwort: de quindecim problematibus, s. ob. S. 319). C.V. Langlois, Siger de Brabant, in: Revue de Paris, 1900, n. 17, S. 60—96. G. Paris, La mort de Siger de Brabant, in: Romania, t. 29, 1900, S. 107—112. Cl. Baeumker, Zur Lebensgeschichte des Siger v. Br., in: Arch. f. Gesch. d. Philos., Bd. 13, 1900, S. 73 ff. F. Picavet, L'averroisme et les averroistes du XIII siècle d'après le „De unitate intellectus contra Averroistas“ du S. Thomas d'Aquin, in: Revue de l'histoire des religions, 45, Par. 1902, 56—69. M. de Wulf, Hist. de la philos. scol. dans les Pays-Bas, Louvain, Paris 1895, S. 275 ff.; ders., Hist. de la philos. médiév., Louvain 1900, S. 325 ff.

Petri Hispani Summulae logicales sind seit 1480 sehr häufig zu Köln, Venedig, Leipzig usw. gedruckt worden. S. Prantl, Gesch. d. Log. III, Lpz. 1867, S. 35—40. Ders., M. Ps. u. P. H.; e. Rechtfertig., Lpz. 1867. J. Brischar, Kirchenlexikon, Bd. 6, 1889, S. 1583. Weitere Literatur s. ob. S. 231 f.

R. Baconis opus majus ad Clementem IV. ed. Sam. Jebb, Lond. 1773; Venet. 1750. The Opus majus of Roger Bacon edited with introduction and analytical table by John Henry Bridges, 2 Bde., Oxford 1897. Eiusdem epist. de secretis artis et naturae operibus atque nullitate magiae, Par. 1542. Fr. Rogeri Bacon opera quaedam hactenus inedita, hrsg. von J. S. Brewer, Lond. 1859, in: Rerum Brit. medii aevi scriptores. Es finden sich hier das Opus tertium, Opus minus (ein von B. selbst veranstalteter Auszug aus dem Opus maius), Compendium philosophiae und dann ein Wiederabdruck der Epistola de secretis etc. Das Opus minus ist nicht vollständig abgedruckt. Nach Werner gehört das hier edierte Opus tertium dem wirklichen Werke dieses Namens von Bacon nicht an. Dieses wäre demnach noch ungedruckt. Über Bacon handeln: Emile Charles, R. B., sa vie, ses ouvrages, ses doctrines, d'après des textes inédits, Par. 1861. H. Siebert, Inaug.-Diss., Marburg 1861. Leonh. Schneider, Rog. Bacon, Augsb. 1875. K. Werner, Psychologie, Erkenntn.- u. Wissenschaftsl. des Roger Baco, Wien 1879; ders., Kosmologie u. allgem. Naturlehre des R. Baco, Wien 1879. Jos. Langen, Rog. Baco, in: Hist. Ztschr., 1883, S. 434—450, vgl. auch einen

Digitized by Google

Artikel über R. B. in Gelzers Prot. Monatsbl. XXVII, Heft 2, Febr. 1866, S. 63—83. C. Narbey, Roger Bacon et le mouvement scientifique du XIII siècle, in: Revue des questions historiques, Bd. 35, 1884, S. 115—165. P. Feret, Les emprisonnements de Roger Bacon, in: Revue des questions hist., Bd. 50, 1891, S. 119—142. A. Starhahn, Das Opus mains des R. B. nach s. Inhalt u. s. Bedeut. f. d. Wissensch. betrachtet, Kirchl. Monatsschr., 12, 1893, S. 267—286. C. Pohl, D. Verh. der Philos. zur Theol. bei Rog. Bacon, Diss., Neustrelitz 1893. v. Romocki, Geschichte d. Explosivstoffe, I. Bd., 1895 (die Chemie Bacons). F. Picavet, La science expérimentale au XIII s. en Occident, Par. 1894. Berthelot, Les origines de l'alchimie, Par. 1885; ders., Introduction à l'étude de la chimie des anciens et du moyen-âge, Par. 1889; ders., Histoire des sciences. La chimie au moyen-âge, Par. 1894. A. Parrot, Roger Bacon, sa personne, son génie, ses oeuvres et ses contemporains, Par. 1894. A. Valdarnini, Esperienza e ragionamento in Rogere Bacone, Roma 1896. Whitefoord, Bacon as an Interpreter of Holy Scripture. Expositor 1897, S. 349—360. Mandonnet, Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIII s., Fribourg 1899, p. CCLIV sq. (Bacos Theorie vom intellectus agens nicht averroistisch). F. L. Heiberg, Griechische Grammatik Roger Bacos, in: Byzantin. Ztschr. 1900, S. 479—491. M. de Wulf, Hist. de la philos. médiév., Louvain 1900, S. 330 f. J. Guttmann, Die Scholastik des 13. Jahrh. in ihren Beziehungen z. Judentum, Bresl. 1902, S. 140—150. Eine gute Charakteristik bei Card. Zefir. Gonzalez, 1. Bd., s. oben S. 297.

Raimundi Lulli opera ea, quae ad inventam ab ipso artem universalem pertinent, Argentor. 1598 u. ö. Opera omnia ed. Salzinger, Mogunt. 1721—1742. Obras de Ramon Lull. Libre del gentil e los tres sabis: libre de la primera e segunda intencio: libro de mil proverbis. Textos originales publicados e illustrados con notas y variantes per J. Roselló. Prologo y glossario de M. Obrador y Bennasar. Palma de Malorca, Hijas de Colomar 1886—1901. Le B. Raymond Lulle libra de la Orden de Caballeria. Traden castillan par J. Luanco et publié par l'Académie de belles-lettres de Barcelone, Barcelona 1901. F. Frost, The „Art de Contemplacio" of Ramon Lull, published with an introduction and a study of the language of the author, Baltimore 1903. Vgl. Jo. Henr. Altstädtii clavis artis Lullianae et verae logicae, Argentor. 1609; Perroquet, Vie de R. Lulle, à Vendome 1667. Über Raymundus Lullus (und die Anfänge der katalonischen Literatur) handeln Helfferich, Berl. 1858, F. de P. Canalejas, Las doctrinas del Doctor iluminado Raimundo Lulio 1270—1315, Madrid 1870. Ausführlich wird seine Logik dargestellt von Prantl, Gesch. d. Log. III, S. 145—177. Menendez Pelayo, Historia de los Heterodoxos Espannoles, t. I, Madrid 1880, S. 513—539 (Reaccion Antiaverroista — Teodicea Lulliana — Vindicacion de Raimundo Lulio y de R. Sabunde). B. Hauréau, Raimond Lulle, in: Hist. litt. de la France, t. 29, 1885, S. 1—386. S. 333 f. wird aufmerksam gemacht auf die 1297 oder 1298 abgefafste, noch ungedruckte Schrift: Declaratio Raymundi etc., s. unten S. 334. Vgl. dazu Cl. Baeumker, Die Impossibilia des Siger v. Brabant, Münster 1898, S. 106. J. Ribera, Origines de la filosofia de Raimondo Lullo, Madrid 1899. M. André, Los primeros viajes de Raimundo Lullo, in: Revista contemporanea 117, S. 513—522. M. Gaya y Bauza, Ramón Lull, ebd. 119, S. 617—630. M. André, Le bienheureux Reymond Lulle („Les saints"), Par. 1900. J. Garau, Estudi de la doctrina filosofica-teologica qui's conté en el „libre del gentil y los tres sabis" del Bto. Ramon, in: Boletin de la sociedad arqueologica Luliana, 1901, S. 33—41. J. Guttmann, Die Scholastik des 13. Jahrh. in ihren Beziehungen zum Judentum, Bresl. 1902, S. 150 f. W. A. T. Barber, Raymond Lull, the illuminated doctor: a study in mediaeval missions, Lond. 1903. Zöckler, Realencyklopädie f. protest. Theol., Bd. 11, 1902, S. 706 ff. Hartmann, Kirchenlexikon, Bd. 10, 1895, S. 747 f. Durch Hauréau, Notices et extraits, 1, 166, erfahren wir von drei bisher unedierten theologischen Traktaten des Raimund, sowie IV, 290—294 von einer auch in dem alten Kataloge übergangenen Trostschrift: Consolatio Venetorum et totius gentis desolatae, 1298 zu Paris geschrieben und gegen astrologischen Aberglauben eifernd; ferner II, 16, Handschriftliches zur Ars inventiva veritatis.

Über Leben und Lehre Heinrichs von Gent, des „doctor solemnis", war man bis in die letzte Zeit ungefähr ebenso gut unterrichtet wie über jene Sigers von Brabant. Was zunächst das Biographische angeht, so wurde nach der negativen Seite hin das bisherige Fundament damit erschüttert, dafs Alfons Wauters die zugunsten Heinrichs geltend gemachte päpstliche Bulle, deren Daten bisher mafsgebend gewesen waren, als eine Fälschung nachwies, Bulletin de l'Acad.

Digitized by Google

royale de Belgique, 1895, 2. série, XI, 356. Auf Grund besonders der eigenen Mitteilungen Heinrichs (in den Quodlibeta) brachte dann Ehrle neues, reichhaltiges Material herbei, in Denifle-Ehrles Archiv f. Litt. u. Kirchengesch. des M.-A., Bd. I, 1885, S. 365—401, 507—508. An Ehrles Aufsatz schlofs sich eine grofse Reihe von Einzeluntersuchungen an, welche Baeumker im Arch. f. Gesch. d. Phil., Bd. V, 1892, S. 131 sorgfältig verzeichnet. Es gehörte Heinrich v. G. nicht dem edlen Genter Geschlechte derer von Goethals an; er ist zu Gent, nicht in Muda bei Gent, geboren; sein Vater Johann de Sceppere war vermutlich ein Schneider. Seine Geburt fällt in den Anfang des 13. Jahrhunderts; seine erste Ausbildung erhielt er an der Kapitelschule zu Tournai. Er ist weder, wie die Legende will, als Schüler Alberts d. Gr. in Köln gewesen, noch gehörte er je dem Servitenorden an. Seit 1267 war er Kanonikus in Tournai, 1277 wurde er Archidiakonus in Brügge und 1278 in Tournai. Wiederholt erscheint er in Paris als hochangesehene Person. So wird 1284 die Entscheidung über gewisse zweifelhafte Punkte in einer der vielen Streitigkeiten zwischen der Universität Paris und dem Kanzler Philipp de Thoriaco von Papst Martin IV. aufser zwei Bischöfen auch dem „discreto viro magistro Henrico de Gandavo" überlassen. — Ähnlich ist der Wandel in der Auffassung von Heinrichs System. Darüber herrscht allerdings seit Pico della Mirandola Übereinstimmung, dafs Heinrich der hervorragendste Repräsentant des Platonismus im 13. Jahrhundert sei; während aber Rousselot und Hauréau ihn zum extremen Realisten im Sinne des Johannes Eriugena machten, rechnete ihn Werner zu den Konzeptualisten, und Stöckl sah den Formalismus des Scotus bei ihm vorgebildet. Neuerdings hat dagegen Maurice de Wulf in seiner Histoire de la philosophie scolastique dans les Pays-Bas, Louvain et Paris 1895, eine sehr eingehende und an neuen Resultaten reiche Untersuchung publiziert, die (nach Baeumker, Arch. f. Gesch. d. Phil., X, 1897, S. 287) nur den methodischen Fehler hat, dafs sie den Gegensatz zu Thomas v. Aquino allzusehr zugrunde legt und daher das System Heinrichs als solches nicht genug plastisch zur Anschauung bringt. Er erkannte, indem er an der platonisch-augustinischen Lehrweise festhielt, wonach die Idee auf das Allgemeine geht, in dem göttlichen Geiste nur Ideen der Genera und Species, nicht der Individuen an. Im Gegensatz zu Thomas von Aquino, der auch eine „idea huius creaturae" in Gott setzt, lehrte er: „individua proprias ideas in Deo non habent"; die göttliche Erkenntnis der Individuen ist in der Erkenntnis ihrer Gattungen bereits enthalten. Die Materie der sinnlichen Objekte will Heinrich von Gent nicht als etwas Nichtreales und blofs Potentielles bezeichnet wissen; sie gilt ihm als wirkliches, zur Aufnahme der Formen fähiges Substrat. Mit Heinrich von Gent zugleich sind Stephan Tempier, Robert Kilwardby, John Peckham, Wilhelm von Lamarre als frühe Gegner des Thomismus aufgetreten. S. oben S. 316 ff.

Richard von Middletown bekämpft die Lehre, dafs das Allgemeine aktuell in den Individuen existiere, aber auch die, dafs die Materie das Prinzip der Individuation sei; er betont den praktischen Charakter der Theologie und die Nichtbegründbarkeit der Mysterien des Glaubens durch philosophische Argumente.

Von Siger von Brabant nahm man mit Echard, Leclerc und Meusnier bis vor kurzer Zeit an, er sei von einem abweichenden Standpunkt zum Thomismus übergegangen. Dieser vermeintliche Thomist nun, der sogar auch die Sorbonne und damit die keinem Ordensverband angehörigen Lehrer dem Thomismus zugeführt haben sollte, entpuppte sich allmählich als Averroist, ja als Haupt und Führer des averroistischen Aristotelismus an der Pariser Universität im 13. Jahrhundert. Zunächst wurde durch Delisle und Potvin, dann 1881 durch Castets und Gaston Paris nachgewiesen, dafs die Grundlage der Hypothese von der Be-

Digitized by Google

kehrung Sigers zum Thomismus, nämlich die Identifizierung Sigers von Brabant mit Siger von Courtrai, nicht aufrechtzuerhalten sei. Über die Entwicklung dieser Identifizierung sowie die allmähliche Aufdeckung dieses Irrtums vgl. Cl. Baeumker, Die Impossibilia des Siger von Brabant, Münster 1898, Kap. III, und P. Mandonnet, Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIII siècle, Fribourg 1899, p. LXXV ff. Über Siger von Courtrai, der, vor 1288 geboren, in Paris studierte, 1315 Mitglied der Sorbonne und Dekan in Courtrai war und 1341 starb, siehe aufser Cl. Baeumker a. a. O. und Mandonnet a. a. O. A. Niglis, Siger von Courtrai, Beiträge zu seiner Würdigung, Freiburg 1903, Diss., woselbst Sigers Schriften (ars priorum, fallaciae, summa modorum significandi, sophisma: album potest esse nigrum) analysiert werden.

Weiterhin ergab sich durch die Untersuchungen Hauréaus (Journal des savants 1886, S. 176—183, Hist. litt. de la France, t. 30, Paris 1888, S. 270—279, Notices et extraits, t. V, 1892, S. 88—99) und Denifles (Chart. Univers. Paris. I, S. 487, 556), dafs die meisten der durch den Pariser Bischof Stephan Tempier 1270 und 1277 verurteilten Sätze die Lehre Sigers von Brabant darstellten. Vgl. Cl. Baeumker a. a. O., S. 106 ff. Aber erst die Publikation von Cl. Baeumker, der die Impossibilia edierte, und jene von Mandonnet, der die übrigen bekannt gewordenen Schriften Sigers (quaestiones logicales, quaestio utrum haec sit vera: homo est animal nullo homine existente?, quaestiones naturales, de aeternitate mundi, quaestiones de anima intellectiva) herausgab, eröffneten einen tieferen Einblick in die Persönlichkeit und die Lehren Sigers. Bezüglich der Impossibilia gehen die beiden Herausgeber weit auseinander. Während Baeumker (a. a. O., S. 46 ff., 190 f.) mit Hauréau (Notices et extraits, t. V, 1892, S. 88—99) in den Impossibilia eine zwischen 1280 und 1304 abgefafste Streitschrift eines unbekannten Autors gegen Siger sieht und diesem letzteren nur die sechs Thesen (Impossibilia): 1. quod deus non est; 2. quod omnia quae nobis apparent sunt simulacra et sicut somnia, ita quod non simus certi de existentia alicuius rei; 3. quod bellum Troianum esset in hoc instanti; 4. quod grave existens superius non prohibitum non descenderet; 5. quod in humanis actibus non esset actus malus, propter quam malitiam actus ille deberet prohiberi vel aliquis ex eo puniri; 6. quod contingit aliquid simul esse et non esse et contradictoria de se invicem vel de eodem verificari nebst deren Begründung zuweisen will und sie für die innerste Lehrüberzeugung Sigers hält, bekämpft Mandonnet (a. a. O., p. CXL ff.) diese Aufstellung und erklärt die ganze Schrift für Sigers Eigentum. Die Impossibilia sind nach ihm eine Serie von Sophismen, wie sie im Mittelalter öfter vorkämen, z. B. bei Petrus von Auvergne, Albert von Sachsen, Siger von Courtrai, die in einer öffentlichen Disputation von dem Magister, hier Siger von Brabant, vorgelegt und gelöst wurden. Sie haben den Charakter und die Bedeutung einer dialektischen Schulübung und in der vorliegenden Form sind sie eine reportatio, ein Stenogramm eines Hörers von Siger. Vgl. zur Sophismenliteratur A. Niglis, Siger von Courtrai, S. 65, wo die Meinung vertreten wird, dafs mit sophismata „angewandte Aufgaben, Schulaufgaben", „alle zu praktischen Schulübungen kurz formulierte Thesen" bezeichnet wurden.

Was nun die Lebensdaten Sigers anlangt, so wäre nach Baeumker, a. a. O., S. 62 ff., 113, der berühmte Artistenlehrer von der Halmenstrafse (rue du fouare) als Bundesgenosse des Wilhelm von Saint Amour (über ihn vgl. M. Perrod, maître Guillaume de Saint Amour. L'université de Paris et les ordres mendiants au XIII. siècle, Paris 1895; dens., Étude sur la vie et sur les oeuvres de Guillaume de Saint Amour. Extrait des mémoires de la société d'émulation du Jura, Lons-le-Saunier 1902; Cl. Baeumker, Kirchenlexikon 1900, S. 1580—1586) in den 1253—1259 sich hinziehenden Kampf des Weltklerus gegen die Mendikantenorden an der Pariser

Digitized by Google

Universität verstrickt gewesen. Mandonnet dagegen tritt dieser Auffassung entgegen (a. a. O., S. LXXXIII). Nach ihm erscheint Siger erst 1266 in der Geschichte der Pariser Universität. Von den 60er Jahren des 13. Jahrhunderts datiert Mandonnet auch das Auftreten des Averroismus, der immer mächtiger wurde und durch Sigers Persönlichkeit um 1270 grofse Verbreitung gewonnen hatte, wie Thomas von Aquin, während seines zweiten Aufenthalts in Paris 1269 bis 1272 der Gegner Sigers, berichtet (inolevit siquidem jam dudum circa intellectum error apud multos ex dictis Averrois sumens exordium. De unitate intellectus, c. 1). In das Jahr 1270 fällt die Abfassung von Sigers Hauptwerk De anima intellectiva. Thomas antwortete mit der Schrift De unitate intellectus contra Averroistas oder, wie der Titel im Münchener Codex lat. 8001, fol. 29, lautet: Tractatus fratris Thome contra magistrum Sigerum De unitate intellectus. Von den heftigen Kämpfen, die sich im Schofse der Universität abspielten, gibt uns ein Bild der von Mandonnet, a. a. O., S. 15ff., zum ersten Male edierte Brief des Aegidius von Lessines an Albert den Grofsen. Die Liste der von Aegidius berichteten, vielumstrittenen Thesen (1. Quod intellectus omnium hominum est unus et idem numero. 2. Quod ista est falsa sive impropria: homo intelligit. 3. Quod voluntas hominis ex necessitate vult et eligit. 4. Quod omnia que in inferioribus aguntur subsunt necessitati corporum celestium. 5. Quod mundus est aeternus. 6. Quod nunquam fuit primus homo. 7. Quod anima quae est forma hominis secundum quod hoc, corrumpatur corrupto homine. 8. Quod anima post mortem separata non patitur ab igne corporeo. 9. Quod liberum arbitrium est potencia passiva, non activa et quod de necessitate movetur ab appetibili. 10. Quia deus non cognoscit singularia. 11. Quia non cognoscit aliud a se. 12. Quia humani actus non reguntur providencia dei. 13. Quia deus non potest dare immortalitatem vel incorruptibilitatem rei mortali vel corporali stimmt völlig überein mit den von Bischof Tempier am 10. Dezember 1270 verworfenen Sätzen (vgl. Denifle, Chart. Univ. Paris. I, S. 487). Die Averroistenpartei unter Führung von Siger und Boëtius de Dacia fuhr aber fort, für ihre Lehren Propaganda zu machen, bis endlich am 7. März 1277 durch eine abermalige Verurteilung von 219 zumeist averroistischen Sätzen durch Stephan Tempier der Hauptschlag gegen den Pariser Averroismus geführt wurde. Siger verliefs Paris, wurde noch in demselben Jahre 1277 von Simon du Val, dem Grofsinquisitor von Frankreich, vor Gericht geladen und begab sich schliefslich an den römischen Hof nach Orvieto, wo er um 1282 von seinem Sekretär ermordet wurde (vgl. Cl. Baeumker in: Arch. f. Gesch. d. Philos., Bd. 13, 1900, S. 73ff., und G. Paris in: Romania, t. 29, 1900, S. 107—112).

Sigers Lehren decken sich, wie schon Hauréau a. a. O. aus handschriftlichen Funden zu zeigen versuchte, aber erst Mandonnet auf Grund der von ihm selbst und von Cl. Baeumker edierten Schriften Sigers im Detail nachweist, in den Hauptpunkten mit den 1270 und 1277 verurteilten averroistischen Sätzen. Er vertritt, wenn auch in etwas verschleierter Form, die Lehre von der zweifachen Wahrheit, indem er Thesen, obgleich sie der geoffenbarten Wahrheit widerstreiten, als begründete Lehren der Philosophen hinstellt (De anima intellect. ed. Mandonnet, S. 96, 99, 112). Die Intelligenzen sind notwendige Wesen und stehen in notwendiger Beziehung zur ersten Ursache, so dafs einerseits ihre Ewigkeit behauptet, anderseits die Freiheit Gottes bei der Schöpfung geleugnet wird (Imposs. ed. Baeumker, S. 7, 143f.). Weiterhin lehrt er die Ewigkeit der Materie, der Bewegung, der species mit besonderer Betonung der menschlichen species (secundum philosophos nulla est ratio, ut species aliqua entis esse incipiat, cum nunquam fuerit. De anima intell., ed. Mandonnet, S. 101, l. 25, S. CLXXXII). Das Gleiche gilt von der anima intellectiva (Et sicut arguit

Digitized by Google

de motu et mundo, similiter argui potest de anima intellectiva, ebd. S. 101, l. 19). Diese ist aber kein Teil oder Vermögen der menschlichen Seele, wie Albert und Thomas (praecipui viri in philosophia Albertus et Thomas, ed. Mandonnet, S. 94, l. 25) lehren. Ihre Auffassung ist falsch und trifft nicht den wahren Sinn des Aristoteles. Isti viri deficiunt ab intentione philosophi nec intentum determinant, ed. Mandonnet, S. 95, l. 11. Supponit enim (Albertus) quod potencia vegetandi et senciendi pertineant ad illam substantiam, ad quam pertinet potencia intelligendi, quod non est verum secundum Philosophum et Themistium ejus expositorem, ed. Mandonnet, S. 96, l. 13—16. Die Verbindung der anima intellectiva mit dem Körper ist nur eine Einheit der Tätigkeit (Sunt igitur unum anima intellectiva et corpus in opere, qui in unum opus conveniunt; et cum intellectus dependeat ex corpore et fantasmate in intelligendo, non dependet ex eo, sicut ex subiecto in quo sit intelligere .... ed. Mandonnet, S. 97, l. 6—9), und die anima intellectiva ist nur perfectio et forma corporis, secundum quod intrinsecus operans ad corpus, ebd. S. 99, l. 3. Da weiterhin die anima intellectiva völlig losgelöst von jeder Materie existiert, so kann sie auch für alle Menschen nur eine und numerisch einzige sein (Natura que in esse suo separata est a materia, non multiplicatur multiplicatione materie .... Ergo (anima intellectiva) non debet multiplicari multiplicatione materie neque multiplicatione corporum humanorum, ed. Mandonnet, S. 107, l. 28). Endlich leugnet Siger die Willensfreiheit und vertritt einen verhüllten Determinismus (Imposs. ed. Baeumker, S. 21, l. 26—29; 25, l. 3—8, 179). — Dafs trotz des offenkundigen Averroismus Siger von Dante (Paradiso X, 133—137) eine höchst ehrenvolle Stellung im Kranz der Theologen neben Albert und Thomas zugewiesen erhält, mufs Verwunderung erregen. Vgl. Cl. Baeumker, a. a. O., S. 51 ff., und Mandonnet, a. a. O., Cap. XII.

Sigers averroistischer Gesinnungsgenosse an der Pariser Universität, der ebenfalls durch die Verurteilung von 1270 und 1277 getroffen wurde, war Boëtius de Dania. Vgl. über ihn und seine Schriften Hauréau, Un des hérétiques condamnés à Paris en 1277 in: Journal des savants 1886, S. 176—183. Ders., Hist. litt. de la France, t. 30, 1888, S. 270—279. Cl. Baeumker, Impossibilia etc., S. 106 ff. Mandonnet, a. a. O., CCXXXV ff., CCXXXIX f. Denifle, Chart. Univ. Paris. I, S. 556. Gegen Siger und Boëtius schrieb 1297 oder 1298 Raymundus Lullus eine noch ungedruckte Declaratio per modum dialogi edita contra aliquorum philosophorum et eorum sequacium opiniones erroneas et damnatas a venerabili patre domino episcopo Parisiensi, worin der Reihe nach die 219 Sätze vom Jahre 1277 besprochen und zurückgewiesen werden. — Ähnlichen Anschauungen wie Siger und Boëtius scheint auch Bernier de Nivelles gehuldigt zu haben. Wenigstens wurde er zusammen mit Siger von Simon du Val vor Gericht geladen. Vgl. Cl. Baeumker, a. a. O., S. 65, Mandonnet, a. a. O., S. CCLXV ff.

Petrus Hispanus (1226—1277) hat nach dem Vorgange des Wilhelm Shyreswood (der, in Durham geboren, in Oxford studierte, dann in Paris lebte und 1249 als Kanzler in Lincoln starb), auch des Lambert von Auxerre (um 1250, wenn anders dieser wirklich der Verfasser der dem Kompendium des Petrus Hispanus sehr ähnlichen „Summa Lamberti“ ist, die zu Paris handschriftlich existiert) ein logisches Kompendium verfafst, das, wie Val. Rose, Ch. Thurot und insbesondere R. Stapper namentlich gegen Prantl dargetan haben, von Georgios Scholarios (1400—1464) unter dem Titel *Σύνοψις εἰς τὴν Ἀριστοτέλους λογικὴν ἐπιστήμην* ins Griechische übertragen wurde; vgl. oben § 27, S. 231 f. Dieses vielfach benutzte Lehrbuch, lateinisch „Summulae logicales“ genannt, stellt in sieben Abschnitten oder Traktaten die Logik dar. Diese Traktate sind: 1. De enunciatione, 2. De universalibus, 3. De praedicamentis, 4. De syllogismo, 5. De

Digitized by Google

locis dialecticis, 6. De fallaciis, 7. De terminorum proprietatibus (parva logicalia). Die sechs ersten Abschnitte enthalten im wesentlichen die Logik des Aristoteles und Boëthius (die sogen. „Logica antiqua", wohl zu unterscheiden von der „Vetus logica", d. h. der altbekannten, schon vor 1140 bekannten Logik); der siebente Abschnitt dagegen enthielt die Zusätze der Neueren (modernorum). Dieser siebente Abschnitt handelt de terminorum proprietatibus, nämlich: de suppositionibus (unter der suppositio wurde die Vertretung dessen, was in dem Umfange eines Begriffes liegt, durch eben diesen Begriff selbst verstanden, wonach z. B. omnis homo mortalis est für: Caius mortalis est, Titius mortalis est etc. stehe), de relativis, de appellationibus, de ampliatione, de restrictione (Erweiterung und Verengerung der Bedeutung eines Ausdrucks), de distributione, de exponibilibus, welche letztere Doktrin bereits zu dem Kapitel de dictionibus syncategorematicis gehörte, worunter man die zu dem Nomen und Verbum hinzutretenden Redeteile verstand.

Roger Bacon, der „doctor mirabilis", zu Oxford und zu Paris gebildet, ein Schüler des Robert Grosseteste (den er aufserordentlich hochschätzt: nullus scivit scientias sicut dominus Robertus episcopus Lincolniensis per longitudinem vitae et experientiae et studiositatem ac diligentiam, Opus tert. c. 25) und anderer, auch des Physikers Petrus de Maharíscuria (Mehariconrt in der Picardie), als Franziskanermönch lebend, zog das Studium der Natur der Vertiefung in scholastische Subtilitäten vor. Mathematik, Mechanik, Astronomie, Optik und Chemie studierte er teils aus griechischen, arabischen und hebräischen Werken, teils mittels eigener Naturbeobachtung. Trotzdem war er besonders der Astrologie ergeben. Auf Philologie und Sprachenkunde, welche allein die Quellen der wahren Weisheit uns erschliefsen könnten, legte er sehr grofsen Wert. Die Sprachen, die er für theologische und philosophische Studien als unerläfslich ansieht und die er Gelehrtensprachen nennt, seien: Griechisch, Hebräisch, Arabisch, Chaldäisch. Papst Clemens IV. war sein Gönner; aber schon während dessen Lebenszeit und erst recht nach dessen Tode unter dem Papst Nikolaus IV., der früher Franziskanergeneral gewesen war, mufste er seine Opposition gegen den Geist seiner Zeit durch langjährige Verbannung und Haft büfsen. Er starb 1292. Es gelang ihm nicht, das Interesse seiner Zeitgenossen von der Metaphysik abzulenken und der Mathematik, Physik und Sprachkunde zuzuwenden. Zwar hält auch er den Aristoteles sehr hoch. Dieser ist ihm der philosophorum doctissimus ja er werde mit Recht schlechthin als der „philosophus" bezeichnet (Op. mai. P. II, Cap. 8): Hunc natura formavit, ut dicit Averroës in III. de anima, ut ultimam perfectionem hominis inveniret. Hic omnium philosophorum magnorum testimonio praefertur philosophis, et philosophiae adscribendum est id quod ipse affirmavit, unde nunc temporis autonomatice philosophus nominatur in auctoritate philosophiae, sicut Paulus in doctrina sapientiae sacrae. Dennoch bemerkt er, dafs auch Aristoteles in sehr vielen Punkten geirrt habe, und er macht sich so von dessen Autorität teilweise frei. Bei der Erklärung des Aristoteles stützt er sich besonders auf die Auslegungen des Avicenna. Doch tadelt er auch an diesem manches, so die Ansicht, dafs der intellectus agens der höchste Engel und oberste Schöpfer aller übrigen Dinge in der Welt sei, während für Bacon der intellectus agens nichts anderes sein konnte, als der göttliche Logos der christlichen Theologie, das schöpferische Gotteswort. Sapientia philosophiae est tota revelata a deo et data philosophis, et ipse est qui illuminat animas hominum in omni sapientia; et quia illud quod illuminat mentes nostras, vocatur nunc a theologis intellectus agens, quod est verbum philosophi in tertio de anima, ubi distinguit, quod duo sunt intellectus, scilicet agens et possibilis. Ideo . . . . ostendo, quod


Digitized by Google

hic intellectus agens est deus principaliter et secundario angeli, qui illuminant nos. Opera quaedam inedita ed. Brewer, S. 74. Ad hanc tamen habendam (veritatem) primo lux divina influxit in animos eorum et eosdem superillustravit: „Illuminat enim omnem hominem venientem in hunc mundum" sicut dixit scriptura; cui sententiae philosophi ipsi concordant. Nam ponunt intellectum agentem et possibilem . . . . Op. majus ed. Bridges, I, S. 38. Daher ist auch der intellectus agens kein Teil der menschlichen Seele, sondern eine von ihr völlig getrennte und wesentlich verschiedene Substanz. Et sic intellectus agens secundum majores philosophos non est pars animae, sed est substantia intellectiva alia et separata per essentiam ab intellectu possibili . . . . ut ostendatur, quod philosophia sit per influentiam divinae illuminationis. Opus majus ed. Bridges, I, S. 39. Unzweifelhaft klingen diese Wendungen an averroistische Formeln an, wie sie auch deutlich den Einflufs der averroistischen Strömung bekunden. Indessen ist es gänzlich verfehlt, bei Bacon oder überhaupt in der Franziskanerschule, wie dies Hauréau, Hist. de la philos. scol., II, 2, S. 96, und Renan, Averroës et Averroïsme, S. 259, tun, sachlich an Averroismus zu denken. Bacons Theorie — und ähnlich wie er hatten schon Johannes de Rupella und Wilhelm von Auvergne gelehrt — ist die augustinische Lehre von der Erleuchtung der Geister durch die Gottheit im aristotelisch-arabischen Gewande. Vgl. P. Mandonnet, Siger de Brabant et l'averroïsme latin, Fribourg 1899, S. CCLIV ff.

Es gibt für ihn zwei Arten der Erkenntnis, die durch Beweise und die durch Erfahrung. Op. mai., VI, Cap. 1: Duo sunt modi cognoscendi, scilicet per argumentum et per experientiam. Argumentum concludit et facit nos concludere quaestionem, sed non certificat neque removet dubitationem, ut quiescat animus in intuitu veritatis, nisi eam inveniat via experientiae. — Sine experientia nihil sufficienter sciri potest. Freilich ist die experientia bei Bacon nicht nur die äufsere durch die Sinne, sondern auch eine innere durch direkte göttliche Eingebung. Während jene sich auf die Natur bezieht, geht diese auf das übersinnliche Gebiet. Op. mai. p. 337: duplex est experientia. Una est per sensus exteriores, et sic experimur ea, quae in coelo sunt, per instrumenta ad hoc facta, et haec inferiora per opera certificata ad visum experimur, et quae non sunt pervenientia in locis, in quibus sumus, scimus per alios sapientes, qui experti sunt — haec est experientia humana et philosophica. Sed haec non sufficit homini, quia non plane certificat de corporalibus propter sui difficultatem et de spiritualibus nihil attingit. Ergo oportet, quod intellectus aliter iuvetur, et ideo sancti patriarchae et prophetae, qui primo dederunt scientias mundo, receperunt illuminationes interiores et non solum stabant in sensu. Et similiter multi per Christum fideles. Nam gratia fidei illuminat multum, et divinae inspirationes non solum in spiritualibus, sed et in corporalibus et scientiis philosophiae, secundum quod Ptolemaeus dicit in Centiloquio, quod duplex est via deveniendi ad notitiam rerum, una per experientiam philosophiae, alia per divinam inspirationem, quae longe melior est, ut dicit. Und zwar gibt es sieben Stufen dieser inneren Erfahrung; die, welche die höchste ersteigen, gelangen zu einer ekstatischen Erkenntnis, zu einer Verzückung, und es ist so bei Bacon mit der Lehre von der Erfahrung die Mystik verbunden. Ibid.: Sunt septem gradus huius scientiae interioris. Unus per illuminationes vere scientales. Alius gradus consistit in virtutibus. Tertius gradus est in septem donis spiritus Sancti, quae enumerat Jesaias. Quartus est in beatitudinibus spiritualibus, quas dominus in evangeliis determinat. Quintus est in sensibus spiritualibus. Sextus est in fructibus, de quibus est pax domini, quae exsuperat omnem sensum. Septimus consistit in captibus et modis eorum, secundum quod diversi diversimode capiuntur, ut videant multa, quae non licet

Digitized by Google

homini loqui. Qui in his experientiis vel in pluribus eorum diligenter est exercitatus, ipse potest certificare se et alios non solum de spiritualibus sed omnibus scientiis humanis.

Die Metaphysik, der Bacon nicht sein Hauptaugenmerk zuwendet, fafst die Prinzipien aller Wissenschaften in sich. Die philosophischen Realdisziplinen zerfallen ihm in die drei Gruppen der Mathematik, Physik, Moral. Grammatik und Logik sind nur akzidentielle Teile der Philosophie. Die Mathematik stellt er als Fundament aller wissenschaftlichen Bildung hin; damit hängt zusammen die Betonung der Kategorie der Quantität, indem nach ihm auch die Bestimmungen der Qualität, der Relation, des Orts und der Zeit vielfach auf die Quantität zurückzuführen sind. Auch für die Kategorie der Substanz bildet die Quantität das Medium der Erkenntnis. Die Mathematik fafst schon einen Teil der physikalischen und metaphysischen Wissenschaften in sich. Ihre vier Disziplinen sind: Geometrie, Arithmetik, Astronomie, Musik, die alle einerseits theoretisch, anderseits praktisch sind. Die praktische Geometrie bringt die sinnreichsten und wunderbarsten Erfindungen zustande. So spricht Bacon von Flugmaschinen, von Instrumenten, vermittels deren Wagen ohne Zugtiere und Schiffe schneller als durch Ruderer fortbewegt werden könnten. Doch gerät er hier in Abenteuerliches und Phantastisches (s. Werner, Die Psychol. usw. des R. B., S. 543). Von diesen Wissenschaften ist die Geometrie die unterste, die Astronomie die oberste. Freilich gibt es auch eine physikalische Astronomie, die den Namen Astronomia iudiciaria führt. Bacon hat ein Volumen verae mathematicae in sechs Büchern verfafst, von denen nur das erste, das die Communia mathematicae zum Inhalt hat, handschriftlich aufgefunden ist.

Die physikalischen Wissenschaften sind: Perspectiva, Astronomia iudiciaria et operativa, Scientia ponderum, Alchymia, Agricultura, Medicina, Scientia experimentalis. Die Perspectiva mufs zuerst stehen, weil der Gesichtssinn uns die Unterschiede der Dinge vermittelt, und auf diese Unterschiede sich alle unsere Einzelerkenntnisse der Natur gründen. Die Astronomia iudiciaria folgt, weil in der Gestirnwelt die ersten Unterschiede der sichtbaren Dinge sich zeigen; sie forscht nach den natürlichen Kräften der Gestirne und nach ihrem Einflufs auf die irdische Welt. Die Scientia ponderum hat es besonders mit den Elementen zu tun, da namentlich in diesen die Unterschiede des Schweren und Leichten bemerkbar sind. Die Alchymie ist die Lehre von den unbeseelten tellurischen Gebilden und beschäftigt sich mit „allen denkbaren elementaren Zusammensetzungen der tellurischen Stofflichkeit", deren es einhundertfünfundvierzig gibt (auch das Goldmachen wird hier aufgeführt), während die Agrikultur auf das Irdisch-Lebendige, auf die Pflanzen und Tiere geht. Die Medizin behandelt die anima rationalis, den Menschen, besonders Gesundheit, Krankheit desselben, und infolgedessen auch seine Organisation und Erzeugung. Die Scientia experimentiva ist die Höhe der ganzen Naturweisheit und zeigt auch die bedeutendsten praktischen Erfolge auf, sie ist namentlich Astrologie und Magie und ist von der grofsen Menge nicht zu fassen. Hier spricht Bacon viel von verborgenen Kräften, und das Lebenselixier spielt eine Rolle. Die Gestirne wirken unmittelbar auf die physische und psychische Beschaffenheit des Menschen ein, aber die Handlungsweise des Menschen, der ein freies Wesen ist, läfst sich nur mit psychologischer Wahrscheinlichkeit bestimmen. Die siderischen Mächte sind einerseits dem göttlichen Willen absolut unterworfen, und anderseits können sie auch durch den Menschen selbst in ihrer Wirksamkeit gehindert werden.

Digitized by Google

Die Unterlage für die Moralphilosophie bilden gewisse Sätze der Metaphysik, die Lehren von Gottes Wesen, von Gott als Weltschöpfer und Weltregierer, auch die von der Vergeltung in einem künftigen Leben. Die Moralphilosophie zerfällt in sechs Teile, von denen der erste auf den cultus dei, der zweite auf das bonum commune, der dritte auf das bonum privatum, der vierte und fünfte auf die Ekklesiastik geht und der sechste de causis ventilandis coram iudice inter partes, ut fiat iustitia (s. Werner a. a. O., S. 569ff.), handelt. In der ganzen Moral will Bacon dem Aristoteles folgen, bei dem er sogar die christliche Begründung der Moralphilosophie durch die Lehre von der Trinität zu finden glaubt. Der Musik, in die er die Poesie mit einbegreift, schreibt er gleich den Alten einen grofsen Einflufs auf die Menschen zu, da sie die ganze Natur derselben umwandele und den Geist zu dem Vernehmen der göttlichen Harmonien erhebe. Über die philosophia moralis hat Bacon ein eigenes Werk in sechs Teilen abgefafst, von denen bis jetzt drei nur handschriftlich bekannt sind.

Mit Roger Bacon trifft in der Identifizierung des intellectus agens mit der Gottheit zusammen sein Ordensgenosse, der englische Franziskaner Roger Marston, Lehrer in Oxford in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts. Auch er gibt der Intellectuslehre die augustinische Deutung in der Schrift: Quaestio disputata: utrum anima omnia quae cognoscit, cognoscat in luce aeterna, an sibi sufficiat lux naturalis et propria ad cetera cognoscendum in: De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam seraphici doctoris S. Bonaventurae et nonnullorum ipsius discipulorum, Quaracchi 1883, S. 210ff. Et hanc lucem credo quod philosophus vocavit intellectum agentem. Sumendo namque intellectum agentem, prout dicitur ab actu illuminandi possibilem, non qualicunque illustratione, ut volunt omnes, sed pro eo quod sufficienter et complete illuminat possibilem, necesse est dicere, quod sit substantia separata per essentiam ab intellectu possibili, prout hoc sentiunt Alfarabius in libro de Intellectu et Intellecto et Avicenna in multis locis et alii expositores Philosophi quam plurimi. Ibidem S. 207. Vgl. M. de Wulf, Hist. de la philos. médiév., Louvain 1900, S. 333ff.

Raymundus Lullus (oder Lullius, 1235—1315) fand für seine „grofse Kunst", eine ruhmredig und enthusiastisch angepriesene Phantasterei, eine nicht geringe Zahl von gläubigen Anhängern. Er stellt zum Behuf der Erfindungskunst in sieben verschiedene Kreise, die um einen gemeinsamen Mittelpunkt sich drehen, teils formale, teils materiale, willkürlich aufgeraffte Begriffe so zusammen, dafs sich, indem man die Kreise dreht, die sämtlichen möglichen Kombinationen mechanisch mit Leichtigkeit vollziehen lassen, wo dann Sinn und Unsinn in bunter Zusammenwürfelung erscheinen. Es sollen auf diese Weise alle wissenschaftlichen Aufgaben gelöst werden. Auch die kabbâlistische Geheimlehre hat Raymundus Lullus bereits gekannt und für seine beabsichtigte Wissenschaftsverbesserung auszubeuten gesucht. Lullus tadelt, dafs Thomas die Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung für philosophisch unbeweisbar, und dafs die Averroisten diese Lehren für philosophisch falsch halten (insbesondere in seinem zu Paris 1310 verfafsten Liber contradictionis inter Raymundum et Averroistam). Bei seiner Art, „Beweise" zu führen und die Ungläubigen zu „besiegen", wird ihm die Demonstration der Wahrheit dieser Dogmen nicht schwer.

Auch während der Blütezeit der Scholastik hat es niemals an antikirchlichen Philosophemen gefehlt, die sich an die aristotelische Doktrin, zumal in der averroistischen Deutung, anschlossen. Dafs die erste Bekanntschaft mit der fremden Philosophie zu heterodoxen Gedanken führte, ist schon oben (§ 30)

Digitized by Google

bemerkt worden. Früher war auch vermutet worden, es sei der gleiche Einfluſs gewesen, der den Dialektiker Simon von Tournai zu Paris (um 1200) befähigte, mit gleicher Leichtigkeit den kirchlichen Glauben (öffentlich) als wahr und (insgeheim) als unwahr zu erweisen (Matth. Paris. Hist. Angl. ad annum 1201, p. 198; vgl. Charles du Plessis d'Argentré, Collectio iudic. de nov. error., wo dem Simon von Tournai die Behauptung, daſs die Welt durch die Religionsstifter Moses, Christus und Mohammed getäuscht worden sei, zugeschrieben wird; eine Schrift De tribus impostoribus ist erst 1589 gedruckt worden); neuerdings hält jedoch Hauréau, Hist. de la phil. scol. II, 1, S. 61 (und danach in seiner letzten Publikation über Simon v. Tournai in den Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque nat., Bd. III, 250—259), diese Erzählungen über Simon bei Thomas von Cantimpré, Matthaeus Parisiensis und Gerald de Barry für Legenden. Siehe oben S. 211. Sehr beliebt wurde bald bei vielen die Unterscheidung einer philosophischen Wahrheit (der reinen Konsequenz der aristotelischen Prinzipien) und einer theologischen Wahrheit (der Harmonie mit dem kirchlichen Lehrgebäude), welche Unterscheidung gegenüber unhaltbaren Verschmelzungsversuchen ihr gutes relatives Recht hatte, aber das Prinzip der Scholastik aufhob, von der kirchlichen Autorität verdammt wurde und in dieser Periode noch nicht die Vorherrschaft gewann. Insbesondere ging dieselbe aus dem Averroismus hervor. Vgl. darüber namentlich P. Mandonnet, Siger de Brabant et l'averroisme au XIII. siècle, Fribourg 1899; Ern. Renan, Averroës et l'Averroisme, S. 223ff., und die Schrift von Maywald, s. o. S. 156. Vgl. F. Picavet, L'histoire des rapports de la théologie et de la philosophie, Revue internationale de l'enseignement, 1888, dec. 15. Schon im Jahre 1240 hat Guillaume d'Auvergne, der damalige Bischof von Paris, mehrere dem Arabismus (und wahrscheinlich der Schrift De causis) entnommene Sätze der Zensur unterworfen. Im Jahre 1247 behauptete der Pariser Lehrer Johann von Brescia, gewisse Sätze, die als häretisch getadelt wurden, nicht im theologischen, sondern nur im philosophischen Sinne aufgestellt zu haben. Im Jahre 1269 berief Etienne Tempier, der damals Bischof von Paris war, eine Versammlung von Lehrern der Theologie, durch welche dreizehn averroistische Sätze geprüft und (1270) verdammt wurden. Vgl. oben S. 333. Aber die antikirchlichen Lehren behaupteten sich. Im Jahre 1275 verwarf der Papst Johann XXI. die Behauptung einer zweifachen Wahrheit und forderte den Bischof Etienne Tempier auf, zu inquirieren, von welchen Personen die häretischen Lehren ausgegangen seien; dieser Bischof rügte danach (1277) aufs neue in einem erweiterten Verzeichnis Sätze, wie folgende, die zu Paris in der Facultas artium vorgetragen wurden: Gott ist nicht dreieinig und einer, weil die Dreieinigkeit sich nicht mit der reinen Einfachheit vereinigen läſst; die Welt und die Menschheit sind ewig; eine Auferstehung des Leibes muſs von Philosophen nicht zugegeben werden; die vom Körper getrennte Seele leidet nicht vom Feuer; Entzückungen und Visionen finden nur auf natürlichem Wege statt; die theologischen Reden stützen sich auf Fabeln; ein Mensch, der mit den moralischen und intellektuellen Tugenden ausgerüstet ist, hat an sich die genügende Befähigung zur Glückseligkeit (s. den Anhang zum vierten Buche in den Ausgaben des Petrus Lombardus; du Boulay, Hist. univ. Paris. tom. III, p. 397, 442; Charles du Plessis d'Argentré, Collectio iudiciorum de novis erroribus, Lutet. Paris. 1728, I, S. 175ff.; Charles Thurot, De l'organ. de l'enseignement dans l'univ. de Paris au m.-âge, S. 105f.; Denifle, Chartul. Univers. Paris, I, S. 543ff.). Ein Hauptsitz des Averroismus war Padua. Um das Jahr 1500 herrschte die Lehre von der doppelten Wahrheit bei Averroisten und Alexandristen (vgl. Grundr. III, § 3).

Digitized by Google

§ 36. Nach dem Vorgange des Franziskaners Petrus Aureolus, gest. 1322, und des Dominikaners Wilhelm Durand von St Pourçain, gest. 1332, erneuerte der Franziskaner Wilhelm von Occam, gest. am 7. April 1347, in der Terminologie an die „moderne" Logik sich anschliefsend, den Nominalismus und begründete hierdurch als „venerabilis inceptor" eine philosophische Richtung, die, an sich gegen die kirchliche Lehre fast indifferent, derselben sich unterwarf, aber wenigstens in materialem Betracht nicht positive Dienste leistete. Occam verengt nicht blofs, wie Scotus, den von Thomas angenommenen Kreis der durch die blofse Vernunft erweisbaren theologischen Sätze, sondern erkennt einen solchen überhaupt nicht an; auch das Dasein und die Einheit Gottes wird ihm zum blofsen Glaubensartikel. Die Kritik gewinnt selbständige Bedeutung. Der Nominalismus des Occam ist mehr noch eine Polemik gegen den Realismus, als eine durchgeführte positive Doktrin. Indem nur das Einzelne als real anerkannt wird und das Allgemeine als blofser Begriff des denkenden Geistes erscheint, fällt auf die das Einzelne erfassende äufsere und innere Wahrnehmung ein grofses Gewicht, wodurch, wenn andere Momente begünstigend hinzutraten, leichter, als bei der Herrschaft des Realismus, der scholastischen Abstraktion eine Schranke gesetzt und eine induktive Erforschung der äufseren Natur und der psychischen Erscheinungen angebahnt werden konnte.

K. Werner, Die nominalisirende Psychologie der Scholastik des späteren Mittelalters (namentlich des Durand v. St. Pourçain, Occam u. Pierre d'Ailly), in: Sitzungsber. d. kais. Ac. d. W., Wien 1882; ders., D. nachscotistische Scholastik (namentlich Petrus Aureolus, Johann von Baconthorp, Durandus a St. Porciano, Wilhelm von Occam, Johannes Capreolus), der Augustinismus des späteren Mittelalters (Hauptvertreter Aegydius von Colonna und Gregor von Rimini), 2. u. 3. Bd. von: Die Scholastik des späteren Mittelalters, Wien 1884. H. Siebeck, Die Willenslehre bei Duns Scotus und seinen Nachfolgern, in: Ztschr. f. Philos., Bd. 112, 1898, S. 179—216 (Petrus Aureolus, Durandus, Occam, Buridan, Marcelius, Gerson, Peter von Ailly).

Petri Aureoli Verberii archiepisc. Aquensis Commentar. in quatuor libros sententiarum, Romae 1596—1605; vgl. Prantl, Gesch. d. Log. III, S. 319—327. A. Stöckl, Gesch. d. Philos. des Mittelalters, Bd. II, S. 973 ff, Mainz 1865. Denifle, Chart. Univers. Paris. II, S. 325. Fr. Stanonik, Über den äufseren Lebensgang u. d. Schriften d. Petrus Aureoli, in: Katholik, Bd. 62, 1882, S. 315 ff., 415 ff., 479 ff.

Durandi de St. Porciano Comm. in magist. sentent., Par. 1508, Lugd. 1568, Antverpiae 1576; vgl. Prantl, Gesch. d. Log. III, S. 292—297. A. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt., Bd. II, S. 976—986, Mainz 1865. Denifle, Chartular. Univers. Paris. II, S. 218, 424. Instructions et Constitutions de Guillaume Durand le Spéculateur publiées d'après le manuscrit de Cessenon par Jos. Berthelé et M. Valmary, Montpellier 1900.

Guil. Occam, Quodlibeta septem, Par. 1487, Argent. 1491; Summa totius logices, oder Tractatus logices in tres partes divisus, Par. 1488, Venet. 1561, Oxon. 1675; Quaestiones in libros Physicorum, Argent. 1491, 1506; Quaestiones et decisiones in quatuor libros sententiarum, Lugduni 1495 u. ö.; Centilogium theologicum, ib. 1496. Expositio aurea super totam artem veterem, videlicet in Porphyrii praedicabilia et Arist. praedicamenta, Bononiae 1496. Durch Melchior Goldast (und schon früher, Par. 1598) ist seine Disputatio super potestate ecclesiastica praelatis atque principibus terrarum commissa in der Monarchia, t. I, p. 13 sqq., und durch Ed. Brown sein Defensorium

Digitized by Google

gegen Johann XXII. im Anhang zum Fascic. rerum expetendarum et fugiendarum, p. 436 sqq. veröffentlicht worden. Vgl. über ihn Rettberg, Occam und Luther, in den Stud. u. Krit., Jahrg. 1839. W. A. Schreiber, Die polit. u. relig. Doctrinen unter Ludwig dem Baier, Landshut 1858. Prantl, Der Universalienstreit im 13. u. 14. Jahrhundert, in den Sitzungsber. der ph. Cl. der Münchener Acad., 1864, II, 1, S. 58—67, und Gesch. d. Log. III, S. 327—420. A. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalters, Bd. II, S. 986—1021, Mainz 1865. Über seine und überhaupt die nominalistische Gotteslehre A. Ritschl in Jahrbb. f. deutsche Theol., Heft I, 1868. Silbernagel, W.s v. O. Ansichten über Kirche und Staat, Hist. Jahrb. VII, S. 423—433. H. Siebeck, Occ.s Erkenntnissl. in ihr. histor. Stellung, A. f. G. d. Ph., 10, N. F. 3, 1897, S. 317—339. Fr. Kropatscheck, Occam u. Luther. Bemerkungen zur Geschichte des Autoritätsprinzips. Beitr. z. Förderung christl. Theol., hrsg. von A. Schlatter u. H. Cremer, IV, 1, S. 51—74, Gütersloh 1900. M. de Wulf, Histoire de la philos. médiév., Louvain 1900, S. 349—358.

Pierre Aureol (Petrus Aureolus), geboren zu Verberie-sur-Oise, „doctor abundans" oder „doctor fecundus" genannt, bekennt sich zu einem die reale Existenz der Genera und Species ausschliefsenden Konzeptualismus und entwickelt seine Lehre unter dem Einflufs des Scotismus und des Averroës. In l. pr. Sent. dist. 23, art. 2: manifestum est quod ratio hominis et animalis prout distinguitur a Socrate, est fabricata per intellectum nec est aliud nisi conceptus; non enim fecit has distinctas rationes natura in existentia actuali. Er hat bereits das Prinzip aufgestellt (in Sent. II, dist. 12, q. 1): non est philosophicum, pluralitatem rerum ponere sine causa; frustra enim fit per plura, quod fieri potest per pauciora. Er hält dafür, dafs wir die Dinge selbst ohne Vermittelung durch „formae speculares" anschauen (ibid.): unde patet, quomodo res ipsae conspiciuntur in mente, et illud, quod intuemur, non est forma alia specularis, sed ipsamet res, habens esse apparens, et hoc est mentis conceptus, sive notitia obiectiva. Seinen Ansichten steht sehr nahe der Engländer Johann von Baconthorp, gest. 1346.

Durand de St. Pourçain (Durandus de St. Porciano), der schon oben (S. 319) unter den Thomisten erwähnt wurde, Lehrer zu Paris seit 1313, einige Zeit darauf nach Rom berufen, seit 1317 Bischof von Limoux, seit 1326 Bischof von Meaux, gest. 1332, hat in Paris wahrscheinlich schon früher gelehrt, als der um 1320 dort in Ansehen stehende Occam, so dafs seine Bekämpfung thomistischer Ansichten, denen er anfangs zugetan war, wohl nicht (mit Rousselot, dessen Ansicht Hauréau, ph. sc. II, S. 410ff. widerlegt) aus einem Einflufs, den Occam auf ihn geübt hätte, abgeleitet werden darf. Er lehrt: die allgemeine und die individuelle Natur bilden zusammen ein und dasselbe Objekt und unterscheiden sich nur nach der Art unserer Auffassung: die Gattung und Art bezeichnet nämlich auf eine unbestimmte Weise das, was das Individuum auf bestimmte Weise darstellt (so dafs die Lehre des Leibnizianers Wolff, das Individuum sei im Unterschiede von dem durch Abstraktion gewonnenen Gattungs- und Artbegriff das durchgängig Bestimmte, bereits hier auftritt; vgl. auch schon Arist. Metaph. VIII, 6). Universale est unum solum secundum conceptum, singulare vero est unum secundum esse reale. Nam sicut actio intellectus facit universale, sic actio agentis singularis terminatur ad singulare. — Non oportet praeter naturam et principia naturae quaerere alia principia individui. — Nihil est principium individuationis, nisi quod est principium naturae et quidditatis. Es existieren nur Individuen; Sokrates ist ein Individuum durch seine Existenz selbst (in l. II. Sent., dist. 3). Die Abstraktion des Universellen von dem Einzelnen ist nicht die Operation eines Intellectus agens, wie Averroës irrtümlich annahm, sondern des nämlichen Vermögens, welches affiziert wird. Ebensowenig aber präexistiert das

Digitized by Google

Universelle der intellectio oder operatio intelligendi, sondern wird erst durch diese gebildet, indem die Sache in unserer Betrachtung von den individualisierenden Umständen abgetrennt wird. In l. I. Sent., dist. 3, q. 5: universale non est primum obiectum intellectus nec praeexistit intellectioni, sed est aliquid formatum per operationem intelligendi, per quam res secundum considerationem abstrahitur a conditionibus individuantibus.

Wilhelm, geboren zu Occam in der Grafschaft Surrey in England, Franziskaner und Schüler des Duns Scotus, später (um 1320) Lehrer zu Paris, trat in dem Kampfe der Hierarchie mit der Staatsgewalt auf die Seite der letzteren; vom Papste verfolgt, floh er zu Ludwig von Bayern, der ihn schützte. Sein Verhältnis zu diesem Fürsten bezeichnet sein Ausspruch: tu me defendas gladio, ego te defendam calamo. Als Erneuerer des Nominalismus führt er bei den späteren Nominalisten den Ehrentitel „venerabilis inceptor“; auch ist er „doctor invincibilis“ von seinen Anhängern genannt worden. Wenn M. de Wulf (Hist. de la philos. médiév., Louvain 1900, S. 354, 356 f.) Occams Universalienlehre von jener Roscelins und Abälards unterscheidet und sie als Konzeptualismus, Intentionalismus oder Terminismus bezeichnet, so trifft er damit sicher das Richtige. Hierin liegt aber noch kein Grund, wie de Wulf weiterhin will, von der bisherigen Klassifikation abzugehen und Occam nicht unter die Nominalisten zu zählen. Es ist vielmehr durchaus gerechtfertigt, den okkamistischen Terminismus als Nominalismus und Occam als „Erneuerer“ desselben zu bezeichnen.

Die genetische Entwicklung der Occamschen Erkenntnistheorie erklärt Siebeck aus drei Momenten: „Und zwar ist, was sich bei ihm weiter anbahnt, bereits diejenige Richtung des englischen Subjektivismus, welche das Denken, um mit Hobbes zu reden, als ein Rechnen mit Begriffen bezeichnet. Der Grund hiervon liegt zunächst (1) in der echt englischen Eigenart seines Wesens, derzufolge die Glaubensinhalte, die im Gemüt wurzeln, bei weitem nicht in dem Maſse das Bedürfnis haben, ihre Wahrheit auch dialektisch und überhaupt wissenschaftlich zu erhärten, wie dies bei dem römischen und griechischen Intellektualismus der Fall ist. Dieser Richtung kam nun auf spezifisch-theologischem Gebiet (2) die franziskanische Tendenz entgegen, die den Inhalt der Kirchenlehre von vornherein nicht als Gegenstand dialektischer Systematisierung, sondern als den ethischen Gehalt der für die Seelsorge maſsgebenden Weltanschauung betrachtete. Ihre methodische Ausprägung ferner fand sie bei Occam hauptsächlich dadurch, daſs er sich für das Wesen der begrifflichen Erkenntnisse von der Unterlage (3) der byzantinischen Logik aus orientierte. Das erkenntnistheoretische Prinzip, welches in dieser waltet, hat bis in die Gegenwart herein in England und später in Deutschland immer wieder den methodischen Unterbau abgeben müssen zur Begründung derjenigen Weltanschauung, derzufolge die Inhalte des Glaubens eine von der spekulativen Auffassung des Weltzusammenhangs unabhängige Quelle der Gewiſsheit und ein jener gegenüber eigenartiges Kriterium ihrer Wahrheit besitzen. Das verstandesmäſsige menschliche Erkennen reicht ihr zufolge überhaupt nicht an das unmittelbare Wesen der Dinge heran, sondern ist in letzter Instanz angewiesen auf Herstellung eines lückenlosen und widerspruchsfreien Zusammenhangs zwischen den durch die Einwirkungen der Gegenstände auf das Denkorgan bedingten Begriffen und Urteilen“. S. die in der Literat. angef. Abhandl., S. 317 ff.

Wilhelm von Occam gründet seine Verwerfung des Realismus auf den Satz: entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem. Er bekämpft die Realisierung und Hypostasierung der Abstraktionen. Sufficiunt singularia, et ita tales

Digitized by Google

res universales omnino frustra ponuntur. Daraus, dafs wir mittels allgemeiner Begriffe erkennen, folgt nicht, dafs das Allgemeine als solches Realität habe; es genügt, dafs die Individuen realiter existieren, welche bei der Urteilsbildung gemeinschaftlich durch den nämlichen Begriff bezeichnet oder vertreten werden. Scientia est de rebus singularibus, quod pro ipsis singularibus termini supponunt. (Die Termini, ὅροι, sind nach Petrus Hispanus compositi ex voce et significatione. Die Nominalisten wurden hiernach auch Terministen genannt. Supponere pro aliquo gebraucht Occam, wie dies nach Thurots Nachweis mindestens schon seit dem Jahre 1200 üblich war, in intransitivem Sinne gleichbedeutend mit stare pro aliquo. Wird supponere transitiv gebraucht, so sind die Termini die supponentia, die Individuen aber die supposita. Die Supposition ist die Repräsentation dessen, was im Umfange eines Begriffes liegt, durch das diesen Begriff bezeichnende Wort.) Die Annahme der realen Existenz des Allgemeinen aufser der Seele führt in jeder Form, in der sie auftreten mag, auf Absurditäten. Schreibt man platonisierend dem Allgemeinen eine selbständige Existenz zu, so macht man es zu einem Einzelwesen; läfst man es in den einzelnen Dingen existieren, so dafs es in der Wirklichkeit auch ohne unser Denken von dem Individuellen unterschieden sei, so wird das Allgemeine nach der Zahl der Individuen vervielfacht, folglich dasselbe individualisiert; ein „formaler" Unterschied aber, der in der Sache als solcher liegen soll, müfste ein realer sein, ist also nicht anzunehmen. Läfst man dagegen das Allgemeine so im Einzelnen sein, dafs erst unser Intellekt durch die Abstraktion es absondere, so existiert es in ihnen nicht als Allgemeines; denn unsere Betrachtung gestaltet nicht das äufsere Objekt, sondern erzeugt nur den Begriff in uns. Demgemäfs existiert das Allgemeine nicht in den Dingen, sondern in dem denkenden Geiste als conceptus mentis, significans univoce plura singularia, und auch in dem Geist nicht substantiell (subiective), sondern als Vorstellung (obiective), aufser demselben aber nur als das Wort oder überhaupt als jegliches Zeichen, welches konventionell mehrere Objekte repräsentiert. Jedes Ding ist als solches individuell: quaelibet res eo ipso quod est, est haec res. Die Ursache des Dinges ist eben damit zugleich auch die Ursache seiner individuellen Existenz. Die Abstraktion, durch welche das Allgemeine in unserem Geiste gebildet wird, setzt keine Aktivität des Verstandes oder Willens voraus, sondern ist ein von selbst erfolgender zweiter Akt, der sich an den ersten Akt, d. h. an die Wahrnehmung oder an das davon zurückgebliebene Gedächtnisbild (habitus derelictus ex primo actu) naturgemäfs anschliefst, sobald zwei oder mehrere gleichartige Vorstellungen vorhanden sind (in Sent. I, dist. 2; Summa tot. log. c. 16). Die aristotelische Kategorienlehre betrachtet Occam als eine Einteilung nicht der Dinge, sondern der Worte. Er hebt (wie neuerdings Trendelenburg) die grammatische Beziehung hervor. Ähnlich hatte ein bisher übersehener Logiker, Nicolaus von Paris, der von 1250 oder früher bis 1263 zu Clos-Bruneau Schule hielt, in seinen Syncategoremata Logik und Grammatik zu verbinden gesucht; vgl. Hauréau, Notices et extraits II, 43 ff., und Baeumker, Arch. f. Gesch. d. Philos. X, 1897, S. 148.

Wie die Vorstellungen in uns, so sind auch die Ideen in Gott nicht substantiell (subjektive), nicht als Teile seines Wesens, sondern nur als die Kenntnis, die Gott von den Dingen hat, und zwar von den einzelnen Dingen, weil diese allein realiter existieren (ideae sunt primo singularium et non sunt specierum, quia ipsa singularia sola sunt extra producibilia et nulla alia), wenn anders es uns überhaupt erlaubt ist, das göttliche Wissen nach der Analogie des unsrigen uns vorzustellen.

Digitized by Google

Weil nur Individuelles Existenz hat, so ist die Intuition die natürliche Form unseres Erkennens. In Sentent. I, dist. 3, q. 2: nihil potest naturaliter cognosci in se nisi cognoscatur intuitive. Unter der intuitiven Erkenntnis versteht Occam eine solche, kraft deren gewufst werden könne, ob die Sache sei oder nicht; das Urteil selbst werde dann durch den Intellekt vollzogen. Der actus iudicativus setzt den actus apprehensivus voraus. Die abstraktive Erkenntnis dagegen begründet kein Urteil über das Dasein oder Nichtsein. Aber es wird nicht durch die Sinne die sicherste Erkenntnis gewonnen; wir erhalten durch sie nur Zeichen der Dinge, die mit diesen zwar von Natur verknüpft, aber nicht notwendig ihnen ähnlich sind, sowie etwa auch der Rauch ein natürliches Zeichen des Feuers oder das Seufzen ein natürliches Zeichen des Schmerzes ist, ohne dafs doch der Rauch dem Feuer oder der Seufzer dem Schmerze ähnlich wäre. (Die Worte sind willkürliche, auf Übereinkunft, συνθήκη, beruhende Zeichen der conceptus mentis, also Zeichen der Zeichen und mittelbar der Dinge.) Bei dem Urteil über die Existenz äufserer Objekte ist Täuschung möglich. Sicherer als alle Sinneswahrnehmung ist die intuitive Erkenntnis des Intellekts von unseren eigenen inneren Zuständen. Intellectus noster pro statu isto non tantum cognoscit sensibilia, sed etiam in particulari et intuitive cognoscit aliqua intellectibilia, quae nullo modo cadunt sub sensu, cuiusmodi sunt intellectiones, actus voluntatis, delectatio, tristitia et huiusmodi, quae potest homo experiri inesse sibi, quae tamen non sunt sensibilia nobis, nec sub aliquo sensu cadunt (in I. Sent. prol. q. 1). Aber auch nur die Zustände, nicht das Wesen der Seele wird auf diesem Wege erkannt. Ob die Empfindungen und Gefühle, die Denk- und Willensakte von einer immateriellen Form herrühren oder nicht, erfahren wir nicht, und auch die Beweise für solche Annahmen sind unsicher (quodl. I, q. 10).

Occam beschränkt jedoch keineswegs das Wissen auf die intuitive Erkenntnis; er erklärt vielmehr die Wissenschaft für die evidente Erkenntnis des notwendig Wahren, die vermittels des syllogistischen Denkens erzeugt werden könne (ib. q. 2). Die Grundsätze werden aus der Erfahrung durch Induktion gewonnen. Freilich hat Occam die Möglichkeit, auf Grund der Erfahrung ein apodiktisches Wissen zu gewinnen (die in der gesetzmäfsigen Ordnung der Realität selbst liegt, welche durch ein den logischen Normen unterworfenes Wahrnehmen und Denken in unser Bewufstsein aufgenommen wird), nicht aufgezeigt und von seinem Standpunkte aus nicht aufzeigen können, so dafs er nicht gegen den (ebenso plausibeln wie falschen) Einwurf der subjektivistischen Aprioristen geschützt ist (den in neuerer Zeit z. B. der Kantianer Tennemann gegen seine Doktrin erhebt), die Prinzipien, worauf die Verallgemeinerung der Erfahrungen beruhe, könnten nicht selbst aus der Erfahrung geschöpft sein.

Der Identifizierung des denkenden Geistes (der anima intellectiva) mit der empfindenden Seele (anima sensitiva) und mit der Seele als formgebendem Prinzip des Leibes (forma corporis) ist Occam abgeneigt; die sensitive Seele ist ausgedehnt und mit dem Leibe als seine Form circumscriptive verbunden, so dafs ihre Teile einzelnen Teilen des Leibes innewohnen; die intellektive Seele aber ist eine andere, trennbare, mit dem Leibe diffinitive verbundene Substanz, so dafs sie in jedem Teile ganz ist. Das occamsche Argument für die (aristotelische) Doktrin der substantiell gesonderten Existenz des νοῦς ist der Widerstreit zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, der nach Occams Ansicht nicht in einer und der nämlichen Substanz denkbar ist.

Zu einer rationellen Theologie konnten Occams Prinzipien nicht führen; alle Erkenntnis, die den Erfahrungskreis überschreitet, bleibt dem blofsen Glauben anheimgegeben. Gott ist nicht intuitiv erkennbar; auch folgt nicht (wie das onto-

Digitized by Google

logische Argument will) sein Dasein aus seinem Begriff (ex terminis); es ist nur ein Beweis a posteriori möglich, aber kein strenger. Dafs eine Reihe endlicher Ursachen nicht eine unendliche Zahl von Gliedern haben könne, sondern Gott als eine erste Ursache voraussetze, ist nicht streng erweisbar; eine Mehrheit von Welten mit verschiedenen Urhebern ist denkbar; das vollkommenste Wesen braucht nicht notwendig unendlich zu sein usw.; doch findet Occam das Dasein Gottes allerdings auch aus Vernunftgründen wahrscheinlich (Centil theol. 1 ff.); im übrigen aber erklärt er, dafs die „articuli fidei" „pro sapientibus mundi et praecipue innitentibus rationi naturali" auch nicht einmal Wahrscheinlichkeit haben. Die sittlichen Vorschriften gelten Occam (der hierin mit Scotus übereinstimmt) nicht als an sich notwendig; es wäre denkbar, dafs Gott durch einen andern Willen anderes als gerecht und gut sanktioniert hätte. Auch unser Wille ist nicht dem Verstand unterworfen. Dafs die Trinitätslehre, indem sie das Eine göttliche Wesen ganz in jeder der göttlichen Personen sein läfst, den Realismus involviere, erkennt Occam ausdrücklich an (in Sent. I, dist. 2, q. 4); aber er bescheidet sich, dafs auf diesem Gebiete nur die Autorität der Bibel und der kirchlichen Tradition, nicht die Grundsätze der Erfahrungswissenschaft gelten dürfen. Der Wille, das Unbeweisbare zu glauben, ist verdienstlich.

Bei Occam und seinen Nachfolgern tritt an die Stelle des scholastischen Axioms der Vernunftgemäfsheit des Glaubens das früher nur sporadisch (s. o. § 35, S. 338 f.) hervorgetretene Bewufstsein der Diskrepanz, welches bei einem Teile der Philosophierenden zu der Voraussetzung zweier einander widerstreitender Wahrheiten geführt hat unter verhüllter, mit dem Scheine der Unterwerfung unter die Kirche umkleideter Parteinahme für die philosophische Wahrheit, bei Mystikern und Reformatoren aber die Verwerfung der Schulvernunft zugunsten der Unmittelbarkeit des Glaubens zur Folge hatte. — Am 25. September 1339 wurde in Paris die occamistische Lehre und am 29. Dezember 1340 eine Reihe occamistischer und nominalistischer Sätze von der Artistenfakultät verboten; vgl. Denifle, Chart. Univers. Paris. II, S. 485 f., 505 ff.; Cl. Baeumker in Arch. f. Gesch. d. Philos., Bd. 10, 1897, S. 249, 251.

§ 37. Unter den Scholastikern der späteren Zeit, als mehr und mehr der erneute Nominalismus die Herrschaft gewann, gehören zu den namhaftesten: Johann Buridan, Rektor der Universität zu Paris 1328, gest. nach 1350, durch seine Untersuchungen über die Willensfreiheit und durch seine logische Lehrschrift von Bedeutung; Albertus de Saxonia, der zu Paris um 1350—60 lehrte und 1390 starb; Marcelius de Inghen (wie er selbst seinen Namen schreibt; gewöhnlich wird er Marsilius von Inghen genannt), gest. 1396, der zu Paris mindestens seit 1362—1377, später zu Heidelberg lehrte; Nicolas d'Oresme, gest. 1382, der mehrere Schriften des Aristoteles ins Französische übersetzt und freie volkswirtschaftliche Ansichten geäufsert hat; Peter von Ailly, geb. 1350, gest. 1425, der die kirchliche Lehre verteidigende, jedoch der Bibel vor der Tradition und dem Konzil vor dem Papste den Vorrang zuerkennende Nominalist, der in der Philosophie zwischen dem Skeptizismus und dem Dogmatismus einen Mittelweg halten will; Raymund von

Digitized by Google

Sabunde, ein spanischer Arzt und Theolog, Lehrer der Theologie zu Toulouse, der (um 1434—36 oder vielleicht schon früher) in einer rationellen, jedoch dem Mystizismus sich annähernden Weise die Harmonie zwischen dem Buche der Natur und der Bibel darzutun sucht; endlich Gabriel Biel aus Speier, seit 1484 Lehrer der Theologie in Tübingen, gest. 1495, der Occamist, der nicht durch Fortbildung des philosophischen Gedankens, sondern nur durch treue und klare Darstellung der nominalistischen Doktrin sich verdient gemacht hat. Von den Mystikern dieser späteren Zeit, die gröfstenteils viel mehr für die Religionsgeschichte als für die Geschichte der Philosophie von Bedeutung sind, ist hier d'Aillys Schüler und Freund Johannes Gerson (1363—1429) wegen seines Versuchs einer Vereinigung von Mystik und Scholastik zu erwähnen.

Joh. Buridan, Summa de dialectica, Par. 1487, Compendium logicae, Venet. 1489, Quaestiones in octo libros phys., De anima, Parva naturalia, Par. 1516, in Arist. Metaph., Par. 1518, Quaestiones in decem libros ethic., Par. 1489 und Oxf. 1637, In polit. Arist., Par. 1500 und Oxf. 1640; über seine Logik s. Prantl, Gesch. d. Log., Bd. IV, S. 14—38. A. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt., Bd. II, Mainz 1865, S. 1023—1028. M. de Wulf, Hist. de la philos. scol. etc., Louvain, Paris 1895, S. 293f. Ders., Hist. de la philos. médiév., Louvain 1900, S. 361f. Denifle, Chart. Univers. Paris. II, S. 621, 645f.

Alberti de Saxonia, Quaestiones in libros de coelo et de mundo, Venetiis 1497; Quaestiones zu Occams Logik, gedruckt in Occams Expositio aurea, u. a. S. über seine Logik Prantl, Bd. IV, S. 60—88. Denifle, Chart. Univers. Paris. III, S. 93.

Marsilii Quaestiones supra quatuor libros sententiarum; Argent. 1501. S. über seine Logik Prantl, Bd. IV, S. 94—103. A. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt., Bd. II, Mainz 1865, S. 1049ff. M. de Wulf, Hist. de la philos. médiév., Louvain 1900, S. 363. Denifle, Chart. Univers. Paris. II, p. 646, n. 29; III, p. 91, 166, 200, 553ff. Ders., Auctuarium an vielen Stellen.

Über Nicolas d'Oresme vgl. V. Meunier, Essai sur la vie et les ouvrages de N. d'Oresme, Paris 1857. Ch. Jourdain in: Excursions hist. et philos. à travers le moyen-âge, Paris 1888. Seine Schrift De mutatione monetarum behandelt W. Roscher, Ein grosser Nationalökonom des 14. Jahrh., in d. Ztschr. f. Staatswiss., Bd. XIX, 1863, S. 305—318; vgl. W. Oncken, Die Staatsl. d. Arist., Lpz. 1870, S. 77ff.

Petri de Alliaco, Quaestiones super quatuor libros sentent., Argent. 1490; Tractatus et sermones, ib. 1490. Über seine Logik Prantl, Bd. IV, S. 103—118; P. Tschackert, Peter von Ailly, Zur Geschichte des grossen abendländisch. Schisma u. der Reformconcilien v. Pisa u. Constanz. Anhang: Petri de Alliaco anecdotorum partes selectae, Gotha 1877. Ders., Die angeblich Aillische Schrift „De terminatio pro quietatione conscientiae simplicium“ ein Werk Gersons in: Ztschr. f. Kirchengesch., Bd. 17, S. 234. A. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt., Bd. II, Mainz 1865, S. 1029ff. M. de Wulf, Hist. de la philos. médiév., Louvain 1900, S. 363. E. Hartmann, Die sinnliche Wahrnehmung nach P. d'Ailly in: Philos. Jahrb. d. Görresges., Bd. 16, 1903, S. 36ff., 139ff.; auch als Dissertat. erschienen, Freib. 1903.

G. Bielii Collectorium ex Occamo, Tub. 1512. Gabriel Byel in quatuor sententiarum I, Tub. 1501. Über Biel handelt Linsenmann, Gabriel Biel und die Anfänge der Universität zu Tübingen, in: Theol. Quartalschrift, Jahrg. 1865, S. 195—226; G. Biel, der letzte Scholastiker und der Nominalismus, ebd., S. 449—481 u. S. 601—676. A. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt., Bd. II, Mainz 1865, S. 1033.

Raymundi theologia naturalis sive liber creaturarum wurde schon vor 1488 zwei- oder dreimal gedruckt, dann Strafsburg 1496, Lyon 1507, Paris 1509 u. ö., neuerdings Sulzbach 1852 (aber ohne den auf dem Index stehenden Prolog), seine Dialogi de natura hominis (ein Auszug aus jenem Werke) zu Lyon 1568 u. ö.; vgl. Montaigne,

Digitized by Google

Essais, II, 12. Über ihn handeln u. a. Fr. Holberg, De theol. nat. R. de S., Halis 1843, David Matzke, Die natürliche Theologie des R. v. S., Breslau 1846, M. Huttler, Die Religionsphilosophie des R. v. S., Augsburg 1851, C. C. L. Kleiber, De R. vita et scriptis (Progr. der Dorotheenstädt. Realschule), Berol. 1856, Fr. Nitzsch, Quaestiones Raimundanae, in Niedners Ztschr. f. hist. Theol., Jahrg. 1859, Heft 3, S. 393—435, A. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt., Bd. II, Mainz 1865, S. 1055—1078, Fil. Cicchitti-Suriani, Sopra Raim. S. teologo, filosofo e medico del secolo XV, Aquila 1889, J. Schenderlein, D. philosophischen Ansichten des R. v. S., Diss., Lpz. 1898, C. Schaarschmidt in Herzogs theol. Realenc., Bd. XII, 2. Aufl., S. 547—554.

Gersonis opera, Colon. 1483, Argentor. 1488—1502, Par. 1521, Par. 1606, und durch du Pin, Antv. 1706. Über ihn handeln u. a. Engelhardt, De Gersonio mystico, Erl. 1823, Lecuy, Vie de G., Par. 1835, Ch. Jourdain, Par. 1838, C. Schmidt, Strafsb. 1839, Mettenleiter, Augsb. 1857, Joh. Baptist Schwab, Würzb. 1859, A. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt., Bd. II, Mainz 1865, S. 1078—1095; ders., Lehrb. d. Gesch. d. Pädagog., Mainz 1875, S. 186f., Louis Girardez, Exposé de la doctrine de Gerson sur l'église, Strafsb. 1868, Johannes Zürcher, Gersons Stellung auf dem Concil v. Constanz, Leipz. 1871, G. Schumann, Lehrb. d. Pädagogik, Hannov. 1876, S. 103ff. (über G. als Pädagog), A. J. Masson, Jean G., sa vie, son temps, ses œuvres, précédé d'une introduction sur le moyen-âge, Lyon 1894, Fr. Xav. Funk, Gerson und Gersen in: Kirchengeschichtl. Abhandl. u. Unters., 2, Nr. 20, S. 373—408. Über seine Logik Prantl, Bd. IV, S. 141—148. Über seine Pädagogik siehe Bibliothek d. kath. Pädagogik, hrsg. v. F. X. Kunz, Bd. XV, 1904.

Johann Buridan war ein Schüler Occams; dafs er aus Paris vertrieben worden und, wie noch Hauréau, Hist. de la phil. scol. II, 2, p. 453, angenommen hatte, in Wien tätig gewesen sei, wird von Denifle, Chart. Univ. Paris. II, S. 646, Note, abgelehnt. Er hat nur die logischen, metaphysischen und ethischen, nicht die spezifisch-theologischen Probleme erörtert. An seinen Namen knüpft sich, freilich, wie es scheint, mit Unrecht, die sogenannte „Eselsbrücke", pons asinorum, die mit der Auffindung des Mittelbegriffs, der inventio medii, zusammenhängt. Es ist das medium gleichsam die Brücke zwischen den termini extremi, und da nach Arist. Anal. post. I, 34 in der raschen Auffindung des Mittelbegriffs der Scharfsinn sich bekundet, so nannte man die Anleitung dazu, die auch den Stumpferen zugute kommen mochte, pons asinorum (Sancrusius, Dialectica ad mend. Scoti: diciturque pons, quod sicut ponte ripae fluminis, sic medio extrema per negationem intercisa uniantur). In Buridans Summa findet sich davon nichts, auch nicht in dem Abschnitt: De arte inveniendi medium, der aber nach Prantl IV, S. 34 nicht von Buridan selbst, sondern von dessen Erklärer und Herausgeber Johannes Dorp, der am Ende des 14. und am Anfang des 15. Jahrhunderts in Paris und später in Köln lehrte (vgl. über ihn Denifle, Chart. Univers. Paris. III, S. X, n. 4; M. de Wulf, Hist. de la philos. médiév., Louvain 1900, S. 364), verfafst ist. Für unentscheidbar erklärte Buridan (in Eth. Nic. III, q. 1 sqq.) die Frage, ob der Wille sich unter gleichen Umständen beliebig für oder gegen das Nämliche entscheiden könne; die (indeterministische) Bejahung widerstreite dem Grundsatze, dafs bei der Setzung aller zu einer Sache (z. B. zu der Entscheidung für das Proponierte) erforderlichen Bedingungen auch die Sache selbst (z. B. eben diese Entscheidung) erfolgen müsse, und einerlei Bedingungen nicht zweierlei Folgen zulassen; die (deterministische) Verneinung aber widerstreite dem sittlichen Bewufstsein der Verantwortlichkeit. (Hierbei wird freilich übersehen, dafs eben die Beschaffenheit des Willens selbst, aus der die Art der Entscheidung herfliefst, der Gegenstand des sittlichen Urteils ist, und dafs nur eine fremde Kausalität, eine den Willen hemmende Notwendigkeit, sei dieselbe ein äufserer oder psychischer Zwang, nicht aber die in ihm selbst gegründete Kausalität, die in seinem eigenen Wesen liegende innere Notwendigkeit, die Willensfreiheit aufhebt.) Der vielgenannte „Esel des Buridan", der zwischen

Digitized by Google

zwei gleich starken Bündeln Heu oder zwischen Futter und Wasser, gleich stark nach beiden Seiten hingezogen, unbeweglich steht, ist in seinen Schriften nicht aufgefunden worden; das Argument stammt aus Arist. De coelo II, 13, p. 295b, 32 her; nur den „asinus" haben Scholastiker, wohl Gegner des Buridan, hinzugetan.

Albert von Saxen gehört zu den berühmteren Lehrern an der Pariser Universität bald nach der Mitte des vierzehnten Jahrhunderts. Er hat sich zumeist mit der Logik (besonders auch mit der „modernen" Doctrin de suppositionibus) und mit der Physik beschäftigt. Bemerkenswert ist seine Mitteilung, einer seiner Schüler scheine dafür gehalten zu haben, die Annahme, dafs die Erde sich bewege und der Himmel ruhe, lasse sich nicht als unhaltbar erweisen; er selbst freilich glaubt, wenn auch andere Argumente nach dem richtigen Nachweise seines Lehrers ohne Kraft seien, so könnten doch die Stellungen der Planeten und die Sonnen- und Mondfinsternisse nicht aus jener Annahme erklärt werden.

Marsilius von Inghen hat erst zu Paris, wo er 1367—1371 Rektor war und vor einem grofsen Zuhörerkreise dozierte, dann an der Heidelberger Universität, zu deren Gründern er gehört und deren Rektor er 1386 wurde, die nominalistische Richtung im Anschlufs an Durand und Occam vertreten. A. Stöckl dagegen, a. a. O. S. 1049, rechnet ihn zu den Realisten; vgl. Cl. Baeumker, Archiv f. Gesch. d. Philos., Bd. 10, 1897, S. 248, Anm.

Pierre d'Ailly (Petrus de Alliaco) begründet in seinem Kommentar zu den Sentenzen (I, 1, 1) bei der Erörterung der Präliminarfragen über die Möglichkeit der Erkenntnis den Satz (des Occam), die Selbsterkenntnis sei sicherer, als die Wahrnehmung von äufseren Objekten. Ich kann mich nicht darüber täuschen, dafs ich bin, die Annahme der Existenz äufserer Objekte aber könnte ein Irrtum sein, denn die Empfindungen, auf Grund deren ich diese Annahme mache, könnten durch Gottes Allmacht ebenso in mir auch ohne äufsere Objekte sein; Gott könnte sie mir lassen, auch wenn er die Objekte vernichtete. Doch baut Peter d'Ailly auf die Voraussetzung des gewöhnlichen Naturlaufs und des unveränderten göttlichen Einflusses die subjektiv genügende Überzeugung von der Wirklichkeit der wahrgenommenen Dinge. Auch erkennt er die wissenschaftliche Gewifsheit an, die durch das Schliefsen gewonnen werde, welches den Satz des Widerspruchs zur Voraussetzung habe; wer diese Gewifsheit aufheben wolle, den widerlege der Bestand der Mathematik. Von den gangbaren Beweisen für das Dasein Gottes urteilt Ailly, wie Occam, dafs sie nicht stringent seien, jedoch eine Wahrscheinlichkeit begründen.

Unter den Nominalisten haben sich ferner mehr oder weniger hervorgetan: der Dominikaner Robert Holcot, gest. 1349, der die philosophische Wahrheit von der theologischen in dem Sinne sonderte, dafs aus den philosophischen Prämissen die reine, durch keinen Seitenblick auf das theologische Dogma getrübte Konsequenz gezogen werden dürfe und müsse; Gregor von Rimini, gest. 1358, der als General des Augustinerordens einflufsreich war und mehrfach auf Augustin unmittelbar zurückging; die Mathematiker Richard Suinshead oder Suisset um 1350 und Heinrich von Hessen (Magister Henricus Hembucht de Hassia), der seit 1363 an der Pariser und seit 1385 an der Wiener Universität lehrte, gest. 1397 (vgl. Denifle, Chart. Univers. Paris. III, p. 134; Cl. Baeumker, Archiv f. Gesch. d. Philos., Bd. 10, 1897, S. 249; G. Bülow, Des Dominicus Gundissalin. Schrift v. d. Unsterblichkeit d. Seele, Münster 1897, S. 71); Johann von

Digitized by Google

Mercuria, der aus dem Doktrinismus die (vermeintliche) Konsequenz zog, dafs der nicht sündige, der einer unwiderstehlichen Versuchung unterliege, und dafs auch die Sünde als von Gott gewollt mehr gut als böse sei, welche Sätze von der Universität zu Paris 1347 verworfen wurden (vgl. Denifle, Chart. Univers. Paris. II, S. 610 ff.; Cl. Baeumker in: Arch. f. Gesch. d. Philos., Bd. 10, 1897, S. 252; M. de Wulf, Hist. de la philos. médiév., Louvain 1900, S. 381); Nicolaus von Autricuria, der 1346 zum Widerruf seiner Angriffe auf Aristoteles, seiner auf den Nominalismus gegründeten skeptischen Thesen und seiner Annahme der Ewigkeit der Welt genötigt wurde (vgl. Denifle, Chart. Univers. Paris. II, S. 576 ff.; Cl. Baeumker in: Arch. f. Gesch. d. Philos., Bd. 10, 1897, S. 252—254; M. de Wulf, Hist. de la philos. médiév., Louvain 1900, S. 377 ff.); endlich auch Gabriel Biel, der Occams Lehren übersichtlich darstellte, der sogenannte „letzte Scholastiker", dessen nominalistische Doktrin auch auf Luther und Melanchthon einen nicht unbeträchtlichen Einflufs geübt hat. Zu Paris wurden 1473 alle Lehrer auf den Realismus eidlich verpflichtet; aber bereits 1481 wurde die nominalistische Doktrin wieder zugelassen.

Vereinzelt blieb zu jener Zeit der Versuch des Raymund von Sabunde, die Lehren des Christentums aus der Offenbarung Gottes in der Natur zu erweisen. Von der Betrachtung der vier Stufen: blofses Sein, Leben, Empfinden, Vernunft, ausgehend, wobei dem Raymund mit den Nominalisten die Selbsterkenntnis als die gewisseste gilt, erweist derselbe durch ontologische, physicoteleologische und moralische (auf das Vergeltungsprinzip gegründete) Argumentation das Dasein und die Dreieinigkeit Gottes und die Pflicht der dankbaren Liebe zu Gott, der uns zuerst geliebt hat. Das Werk gipfelt in dem mystischen Gedanken einer Liebe zu Gott, durch welche das Liebende in das Wesen der Geliebten hineinzuwachsen vermöge.

Da die nominalistische Philosophie in der Mehrzahl ihrer Vertreter der Theologie zwar nicht feindlich entgegentrat, aber auch kaum positive Dienste leistete, sondern sich gegen sie fast indifferent verhielt, so war ein entsprechendes Verhalten der Theologen gegen die Philosophie die naturgemäfse Folge. Gerson (Johann Charlier aus Gerson), der Mystiker, selbst dem Nominalismus zugetan, und ein „concordare theologiam mysticam cum nostra scholastica" erstrebend, mahnt, sich nur mäfsig mit weltlicher Wissenschaft und Philosophie zu befassen; die Wahrheit sei nur durch die Offenbarung zu erkennen. Sicherer als alle menschliche Forschung führen Bufse und Glaube zur Einsicht. Weder Platon noch Aristoteles ist der rechte Führer zum Heil. Besser als alle Vernunfterkenntnis ist die Befolgung der göttlichen Mahnung: Poenitemini et credite Evangelio! In das gleiche Verhältnis trat der ältere Protestantismus zur Philosophie.

Als Hauptverteidiger des Thomismus im 15. Jahrhundert, als „Thomistarum princeps", gilt der Dominikaner Johannes Capreolus, der, um 1380 zu Rodez geboren, in Paris studierte und zuletzt bis zu seinem Tode 1444 in Rodez wirkte. Gegen 1432 verfafste er die für die Entwicklungsgeschichte der Spätscholastik und ihre Kontroversen wichtige Schrift „Defensiones theologiae divi Thomae". Seine Werke sind gedruckt 1483, 1514, 1519. Eine Neuausgabe veranstalten C. Paban et Th. Pègues, Joannis Capreoli defensiones theologiae divi Thomae Aquinatis, t. I, Tours 1899. Vgl. über ihn Pègues in: Revue thomiste 1899 u. 1900; M. Grabmann, Joh. Capr. in: Jahrb. f. Philos. und spek. Theol., Bd. 16, 1902, S. 275—282; M. de Wulf, Hist. de la philos. médiév., Louvain 1900, S. 367.

Digitized by Google

§ 38.*) Als die Scholastik ihren Höhepunkt bereits überschritten hatte, bildete sich in deutschen Landen ein eigentümlicher Zweig der Mystik aus, der für weitere Entwicklung der Wissenschaft bis in die neueste Zeit hinein von unmittelbarer oder mittelbarer Bedeutung wurde. Die deutsche Mystik entfaltete sich zumeist in deutscher Predigt, die besonders vom Orden der Dominikaner gepflegt wurde. Das Schulsystem, wie es sich bei Albert dem Grofsen und Thomas gestaltet hatte, suchte man für die Gemeinde zurechtzulegen, nicht ohne dabei das Schwergewicht der einzelnen Lehrpunkte mannigfach zu verrücken. Den Mittelpunkt der Lehre bildete die Anschauung von der Wesenseinheit der Seele mit Gott; im Zusammenhange damit traten die bei Thomas vorhandenen Ansätze zu einer monistischen Immanenzlehre rein heraus, und ein extremer Realismus liefs in dem Einzelnen nur den Mangel und das Nichts betonen. Indem man sich die Erbauung und die Aneignung der göttlichen Geheimnisse zum eigentlichen Ziele setzte, band man sich nicht ängstlich an die in der Kirche übliche Formulierung.

Der bedeutendste Vertreter und der Vollender der Richtung ist Johannes Eckhart (um 1260—1327). Fast in allen Punkten auf die Lehren früherer, insbesondere auf den Pseudo-Areopagiten, auf Augustin und Thomas sich berufend, hat er doch durch die rücksichtslose Konsequenz seines Gedankenganges vielfach künftigen Zeiten vorgearbeitet. Er war mit Aristoteles und der an ihn sich anschliefsenden Scholastik genau vertraut und hatte nicht die Absicht, der Wissenschaft seiner Zeit oder der Kirchenlehre feindlich gegenüberzutreten; aber in dem Streben, ihren wahren Sinn aufzudecken, ist er von beiden in wesentlichen Punkten abgewichen. Sein hauptsächliches Anliegen ist die Lehre vom Heilsweg und die Anleitung zu sittlicher Freiheit; aber als der Weg, des Göttlichen teilhaftig zu werden, gilt seiner intellektualistischen Auffassung das reine Erkennen, das zuletzt über alle Vermittlung, alle Endlichkeit und Bestimmtheit hinaus in unmittelbarer Anschauung zur Vereinigung mit Gott führt. Das Erkennen ist reelle Einigung mit dem Objekt; nur im Erkennen wird auch das Absolute ergriffen und mit Lust besessen. Im Gegensatze zu den Lehren des Duns Scotus wird der Wille dem Erkennen untergeordnet und die vernunftgemäfse Notwendigkeit im göttlichen Wesen betont bis zur äufsersten Härte. Die Vernunft findet ihre Befriedigung erst in der letzten, alles umschliefsenden Einheit, in

*) Diesen Paragraphen hat für eine frühere Auflage des Grundrisses Herr Dr. Adolf Lasson, Prof. in Berlin, verfafst, ihn auch für die achte Auflage in dankenswertester Weise einer Durchsicht unterzogen. Für die jetzige Auflage sind nur wenig Zusätze gemacht, der über Dietrich von Freiburg von Herrn Professor Dr. Baumgartner.

Digitized by Google

welcher alle Unterschiede aufgehoben sind. Das Absolute, die Gottheit, bleibt als solche ohne Persönlichkeit und ohne Werk in sich selbst verborgen. Von ihr umschlossen ist von Ewigkeit her mit dem Vermögen, sich offenbar zu machen, Gott als die Eine göttliche Natur, die sich zu einer Dreiheit von Personen entfaltet, indem sie sich selbst erkennend sich anschaut als ein reales Objekt ihres Erkennens und sich in Liebe und Freude an diesem ihrem Tun immer wieder in sich zurücknimmt. Das Subjekt dieses Erkennens ist der Vater, das Objekt desselben der Sohn, die Liebe beider zueinander ist der Geist. Der Sohn, wie er ewig vom Vater geboren wird, involviert zugleich die ideelle Gesamtheit aller Dinge. Die Welt ist ewig in Gott als eine Welt der Ideen, der vorhergehenden Bilder, und zugleich von Wesen einfach. Mannigfaltigkeit und Bestimmtheit der endlichen Dinge ist erst durch ihre zeitliche Schöpfung aus Nichts entstanden. Aufser Gott ist die Kreatur ein lauteres Nichts; Zeit und Raum und die durch sie bedingte Vielheit ist nichts an sich. Über dieses Nichts der Kreatur hinauszugehen und sich durch unmittelbare Anschauung in Einheit mit dem Absoluten zu versetzen, ist die sittliche Aufgabe; mittels der menschlichen Vernunft sollen alle Dinge in Gott zurückgeführt werden. So ist der Ring des absoluten Prozesses, der zugleich absoluter Stillstand ist, durchlaufen und das letzte Ziel erreicht, die Vernichtung aller Mannigfaltigkeit in der ruhenden Verborgenheit des Absoluten.

In wissenschaftlicher Weise hat die Grundgedanken der Eckhartschen Lehre zunächst niemand weitergeführt. Aus seiner überaus zahlreichen Schule sind als die einflufsreichsten Vertreter der Mystik zu nennen: Johann Tauler, Heinrich Suso, der unbekannte Verfasser des Büchleins: Eine deutsche Theologie, und Johann Rusbroek.

Über Dietrich von Freiburg oder höchstwahrscheinlich D. v. Freiberg in Sachsen s. E. Krebs, Studien über Meister Dietrich, genannt von Freiburg, Diss., Freiburg 1903. Die ganze Arbeit umfafst: 1. Kritische Studien zur Geschichte d. Meisters, 2. Studien zur naturwissenschaftlichen Bedeutung des Meisters (a. Optik, b. Astronomie, c. Chemie), 3. Kritische Studien zur Philosophie des Meisters. Die jetzt vorliegende Diss. bietet leider nur das letzte Kapitel. — Eine eingehendere und abschliefsende Würdigung der merkwürdigen Persönlichkeit Dietrichs wird erst möglich sein, wenn die Studien von E. Krebs vollendet vorliegen und eine Einsicht in die Werke Dietrichs selbst gestatten. Vgl. noch W. Preger in: Ztschr. f. hist. Theol., Bd. 39, Gotha 1869, S. 35—49; ders., Gesch. d. Mystik, Bd. I, Lpz. 1875, S. 293—305; Michael, Gesch. des deutsch. Volkes seit dem 13. Jahrh. bis zum Ausgang des Mittelalters, Bd. III, S. 124; Denifle, Historisch-politische Blätter, 1875; ders., Zur Gelehrtengesch. des Predigerordens im 13. und 14. Jahrh., Archiv f. Litt. u. Kirchengesch. des Mittelalters, Bd. 2, 1886, S. 210; Finke, Dominikanerbriefe, S. 166.

Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts, hrsg. von F. Pfeiffer, Bd. I, Lpz. 1845, Bd. II, ebd. 1857. Bd. II enthält Meister Eckhart. Bis dahin waren als von letzterem herstammend nur die in der Ausgabe von Taulers Predigten, Basel 1521, als Anhang enthaltenen Predigten und Traktate bekannt. Pfeiffers Ausgabe, die manches nicht unmittelbar von Eckhart Herrührende enthält, bietet doch ein hinläng-

Digitized by Google

liches Material, um den Gedankenkreis des Meisters zu überschauen, wenn auch nur einen Teil der von Trithemius (De script. eccles.) genannten und von Nicolaus Cusanus (Opp. ed. Basil. p. 71) noch eingesehenen Schriften. Manches jetzt dem Eckhart Zuzuweisende ging früher unter Taulers und Rusbroeks Namen. Vielfach ist der Text schwer verstümmelt, manches bis zur Unverständlichkeit verderbt. H. Denifle, Meister E.s lateinische Schriften u. die Grundanschauung dieser Lehre, Archiv f. Litt. u. Kirchengesch. des Mittelalt. II, 1886, S. 417—652. Materialien zu Eckhart bei Sievers, Ztschr. f. deutsch. Altert. u. d. Lit., Bd. XV, S. 373ff., bei Birlinger, Alemannia, III, 1875, S. 15—45, von F. Bach, in der Germania, 8. Jahrg., S. 223—226, ferner 10. Jahrg., S. 391—392; bei Jundt in der S. 222 angef. Schr. Histoire de panthéisme populaire, S. 231—280, bei W. Wackernagel, Altdeutsche Predigten und Gebete, Basel 1876, S. 156—179, bei Jostes (siehe unten), liefern den Beweis, dafs wir in Pfeiffers Sammlung überwiegend und ausreichend Eckhartisches Eigentum besitzen. Meister Eckharts mystische Schriften, in unsere Sprache übertragen v. Gust. Landauer (Verschollene Meister der Literatur), Berlin 1903. Etwa ein Sechstel der Schriften E.s mit Weglassung alles eigentlich Scholastischen. Meister Eckharts Schriften u. Predigten a. d. Mittelhochdeutschen übersetzt u. hrsg. v. Herm. Büttner, 1. Bd., Lpz. 1903. Mit ziemlich ausführlicher Einleitung. Beide Übersetzer haben die Tendenz, Eckhart für die Gegenwart wieder aufleben zu lassen. S. auch einen Aufsatz in den „Grenzboten", Die christl. Mystik u. d. Religion der Zukunft, 1904, Nr. 33ff. — Stücke aus den Mystikern bei P. Fr. H. Seuse Denifle, Das geistl. Leben, eine Blumenlese aus den deutschen Myst. des XIV. Jahrh., 2. Aufl., Graz 1879.

Über vorreformatorische Mystiker handelt Alb. Barrau, Etud. sur quelques tendances du mysticisme avant la réformation, Strafsburg 1868. J. Tietz, Die Mystik und ihr Verhältniss zur Reformation, in Ztschr. f. die luth. Theol. und Kirche, Jahrg. 29, 1868, S. 617—638 und ebend. Jahrg. 30, 1869, S. 641—666. F. R. Albert, Gesch. der Predigt in Deutschland, 3. Teil, Gütersloh 1895. Cruel, Gesch. der deutsch. Predigt im Mittelalter, Detmold 1879. v. Zeschwitz, Gesch. des Predigtwesens (Handb. d. theol. Wissensch. III), Nördlingen 1883.

Über die deutschen Mystiker vgl. aufser den oben S. 222f. angeführten Schriften und den Schriften über Dogmengeschichte (o. S. 1) insbesondere folgende: Gottfr. Arnold, Historia et descriptio theologiae mysticae, Frankf. 1702. De Wette, Christliche Sittenlehre II, 2, Berlin 1821. Rosenkranz, Die deutsche Mystik, zur Geschichte der deutschen Litteratur, Königsb. 1836. Ullmann, Reformatoren vor der Reformation, Bd. II, Hamb. 1842, S. 18—284. C. Schmidt, Etudes sur le mysticisme allemand (Mémoires de l'acad. des sciences mor. et polit., t. II, p. 240, Par. 1847). Wilh. Wackernagel, Gesch. der deutschen Litteratur, 2. Aufl. besorgt v. E. Martin, Basel 1879, S. 423—432. Hamberger, Stimmen aus dem Heiligthum der christl. Mystik und Theosophie, 2 Thle., Stuttg. 1857. Greith, Die deutsche Mystik im Predigerorden, Freib. i. Br. 1861. G. A. Heinrich, Les mystiques allemands au moyen-âge, in Revue d'économie chrétienne, 1866, Nov., p. 926sqq. E. Fiebiger, Ueb. d. Selbstverleugnung b. d. Hauptvertretern der deutsch. Mystik des Mittelalters, 1., 2., Brieg 1889, 1890. C. Schmidt, Nicolaus von Basel, Wien 1866; ders., Die Gottesfreunde im 14. Jahrh., Jena 1855. W. Wackernagel, Die Gottesfreunde in Basel (kl. Schr. II, 146ff.). W. Preger, Vorarb. zu einer Gesch. der deutschen Mystik im 13. und 14. Jahrh., in Ztschr. f. hist. Theol., 1869, S. 1—145; ders., Gesch. der deutschen Mystik im Mittelalter. Nach den Quellen untersucht u. dargestellt, 1. Th., Gesch. d. deutsch. M. bis zum Tode Meist. Eckharts, Lpz. 1875, 2. Th., Aeltere u. neuere Mystik in d. I. Hälfte des XIV. Jahrh., Hnr. Suso, 1881, 3. Th. Tauler, D. Gottesfreund vom Oberland. Merswin, 1892. S. dazu Phil. Strauch, in Anzeiger f. dtsch. Alterth. u. dtsche. Litter., 1883, S. 113—144. Jos. Haupt, Beiträge zur Litteratur der deutsch. Mystiker, Wien 1874. Jundt, Histoire du panthéisme populaire (vgl. S. 222); ders., Les amis de Dieu au 14me siècle, Strassb. 1879. M. Rieger, Die Gottesfreunde im deutschen Mittelalter, Heidelb. 1880. Denifle, Die Dichtungen des Gottesfreundes im Oberlande, in Ztschr. f. deutsch. Alterth. u. d. Litt., N. F. 12. Bd., 1880, S. 200—219, 280—324, 463—540, 13. Bd., 1881, S. 101ff. Frz. Jostes, Beiträge zur Kenntn. der niederdeutsch. Mystik, in Germania, 1886, S. 1—41.

Über Eckhart handeln: C. Schmidt (Theol. Stud. u. Krit., 1839, S. 663ff.), Martensen, Meister E., Hamb. 1842. Petr. Grofs, De E., philosopho diss. inaug., Bonn 1858. R. Heidrich, Das theol. System des Meisters E., Progr., Posen 1864. Joseph Bach, Meister E., der Vater der deutschen Speculation, Wien 1864. W. Preger, Ein

Digitized by Google

neuer Tractat Meister E.s (Ztschr. f. histor. Theol., 1864, S. 163ff.); ders., Kritische Studien zu Meister E. (ebd., 1866, S. 453ff.). E. Böhmer, Meister E. (Giesebrechts Damaris, 1865, S. 52ff.). Wahl, Die Seelenlehre Meister E.s (Theol. Stud. u. Krit., 1868, S. 273—296). Ad. Lasson, Meister E., der Mystiker, zur Gesch. der relig. Speculat. in Deutschland, Berlin 1868; ders. zum Text des Meist. Eckhart, in Ztschr. f. dtsche. Philol., 9. Bd., 1878, S. 16—29. W. Preger, Meister E. und die Inquisition (aus den Abh. der k. bayer. Acad. d. Wiss.), München 1869. M. E.s Theosophie und deren neueste Darstellung, in Ztschr. f. d. luth. Th., Jahrg. 31, 1870, S. 59—74. Aug. Jundt, Essai sur le mysticisme spéculatif de maître Eckhart, Strafsb. 1871, s. desselb. Verf.s Histoire du panthéisme populaire etc., ob. A. Jonas, Der transscendentale Idealismus Arthur Schopenhauers und der Mysticismus des Meisters Eckhart, in Phil. Monatshefte, Bd. II, S. 13—47, 161—197. Frz. Xav. Linsenmann, Der ethische Charact. d. Lehre Meister Eckh.s, Tübing. 1873. Lütolf, Ueb. d. Prozess und die Unterwerfung Meister Eckharts, in Theol. Quartalschr., Jahrg. 57, S. 578—603. Rieger in W. Wackernagels Altdeutsche Predigten, S. 398—429. Kramm, Mstr. E.s Terminologie in ihr. Grundzüg. dargest., in Ztschr. f. d. Philol. 16, 1884, S. 1—44. H. Denifle, Actenstücke zu Mstr. E.s Process, in Ztschr. f. d. Alterth., N. F., 17, 1885, S. 259—266; ders., Meist. E.s latein. Schriften usw. s. vor. S.; ders., Die Heimath Meist. E.s, ebd., V, 1889, S. 349—364. O. Plümacher, Mstr. E., Ztschr. f. Ph. u. phil. Krit., 93, 1888, S. 176—213. E. Kramm, Meister E. im Lichte der Denifleschen Funde, Pr., Bonn 1889. W. Schöpff, Meister E. (Die Predigt der Kirche, hrsg. v. G. Leonhardi VIII), Lpz. 1889. C. Steffensen, Ueb. Meister E. u. d. deutsche Mystik, Gesamm. Aufsätze, S. 133—201, Basel 1890. E. Schönbach, Meister E., Ztschr. f. deutsche Alterth., 35, 1891, S. 209—227. A. Bullinger, D. Christenthum im Lichte der d. Philosophie, Dillingen 1893, Progr. F. Jostes, Meister E. u. seine Jünger. Ungedruckte Texte zur deutsch. Mystik, Freib. 1895. R. Langenberg, Ueb. d. Verhältniss Meist. E.s zur niederdeutsch. Mystik, Diss., Götting. 1896. Pearson, Meister Eckehart, the mystic, in Mind, 1886, 1. Rud. Langenberg, Quellen u. Forschungen zur Gesch. der deutschen Mystik, Bonn 1902. (Einige Stücke, bisher unbekannt, darin, die Eckhart zu gehören scheinen.) Zillmann, Meister Eckehart, Neue Metaph. Rundschau, X, 1903. Leop. Ziegler, Die philosophische u. religiöse Bedeutung des Meisters Eckehart, Preufs. Jahrb. 115, 1904, S. 503—517.

Die wichtigsten Ausgaben von Taulers Predigten sind Lpz. 1498, Basel 1521 und 1522, Cöln 1543; ins Lateinische übertragen von Surius, Cöln 1548; in die jetzige Schriftsprache übertragen Frankf. a. M. 1826 und 1864, 3 Thle. Das Buch, welches gewöhnlich betitelt ist: Von der Nachfolge des armen Lebens Christi (hrsg. von Schlosser, Frankf. a. M. 1833 und 1864; F. H. S. Denifle, Das Buch v. geistl. Armuth, bisher bekannt als Joh. Taulers Nachfolgung des armen Lebens Christi, — vollständ. herausg., Münch. 1877), ist Tauler fälschlich beigelegt. — Vgl. C. Schmidt, Joh. Tauler, Hamb. 1841. Rudelbach, Christl. Biogr., Lpz. 1849, S. 187ff. F. Bähring, Joh. Tauler und die Gottesfreunde, Hamb. 1853. E. Böhmer, Nicolaus v. Basel u. Tauler (Giesebrechts Damaris, 1865, S. 148ff.). Nicol. von Basel, Bericht v. d. Bekehrung Taulers, hrsg. v. C. Schmidt, Strafsb. 1875. J. Nobbe, Tauler v. Strassb. als Volksprediger, in Ztschr. f. luth. Th., 1876, S. 637—663. Heinr. Seuse Denifle (der Gottesfreund im Oberl. u. Nikol. v. Basel, eine krit. Studie, in Histor. polit. Blätter 1875, S. 17—38, 93—122, 245—266, 340—354; ders., Taulers Bekehrung, krit. unters., Strafsb. 1879; ders., Taulers Bekehrung, Antikritik gegen A. Jundt, München 1879) hat nachgewiesen, dafs die Geschichte von Taulers Bekehrung eine Dichtung ist. P. Mehlhorn, T.s Leben, in Jahrbb. f. prot. Th., 1883, S. 159—190.

Susos Werke erschienen Augsb. 1482, 1512 und ö., ins Lateinische übertragen von Surius, Cöln 1555, hrsg. von Diepenbrock, Regensburg 1829, 1837, 1854. Die Schriften des sel. Heinr. Seuse — in jetziger Schriftspr. vollständig hrsg. v. P. Fr. H. Seuse Denifle, 1. Bd., Münch. 1880. Die Briefe Heinrich Susos, nach einer Handschrift des XV. Jahrh. hrsg. v. Wilh. Preger, Lpz. 1867; s. auch dens., Die Briefbb. Susos, in Ztschr. f. d. Alterth. u. d. Litt. v. Steinmeyer, N. F., 8. Bd., S. 373—415. Fr. H. S. Denifle, Zu Seuses ursprüngl. Briefbuche, ebd., 7. Bd., S. 346—371 u. 9. Bd., S. 89—142. — Vgl. Alb. Jahn, Theol. u. Philos. aus H. Suso u. Niclaus v. Strassburg, Bern 1838; C. Schmidt (Theol. Stud. u. Krit., 1843, S. 835ff.); Böhmer (Giesebrechts Damaris, 1865, S. 321ff.). Wilh. Volkmann, Der Mystiker Heinrich Suso, Duisburg (G.-Progr.), 1869. Reinh. Seeberg, E. Kampf um jenseitiges Leben. Lebensbild eines mittelalterl. Frommen (Hnr. Seuses) in protestant. Beleuchtung, Dorp. 1889. Th. Jäger, Hnr. Seuse aus Schwaben. Ein Diener der ewigen Weish. im 14. Jahrh., Basel 1893.

Digitized by Google

W. Preger, Eine noch unbekannte Schr. Susos, München 1896 (aus den Abhandlung. d. bayer. Ac. d. W.).

Die Ausgaben des Büchleins: Eine deutsche Theologie (zuerst teilweise von Luther 1516 herausgegeben) sind verzeichnet in der Ausgabe von F. Pfeiffer, Stuttg. 1851, 2. Aufl. mit neudeutscher Uebersetzung, Stuttg. 1855 (Vorwort S. 10—18). Vgl. Ullmann (Theol. Stud. u. Krit., 1852, S. 859 ff.). Lisco, Die Heilslehre der Theologia, deutsch, Stuttg. 1857. Reifenrath, Die deutsche Theologie des Frankfurter Gottesfreundes, Halle 1863. B. M. Mauff, D. religionsp. Standpunkt d. sogen. deutsch. Theologie, dargest. unt. vorh. Berücksichtig. v. Meist. Eckhart, Jena 1890.

Rusbroek Opp. latine ed. Surius, Cöln 1552 u. ö., deutsch hrsg. v. Gottfr. Arnold, Offenb. 1701. Vier Schriften R.s niederdeutsch hrsg. von A. v. Arnswaldt, Hannov. 1848. Werken van Jan van Ruusbrooec, Gent 1858 ff., 5 Thle. Oeuvres choisies de Rusbroek, traduits par Ern. Hello, Tours et Paris 1869. — Vgl. Engelhardt, Rich. v. St. Victor u. R., Erlang. 1838 (S. o. S. 223); Ch. Schmidt, Etude sur Jean R., Strasb. 1859. A. Auger, De doctrina et meritis Ioannis van Ruysbrook, Thèse, Montauban 1892. A. A. van Otterloo, Joh. R., 2. Aufl., hrsg. von J. C. van Slee, s'Hage 1896. Johann van Ruysbroeck, Die Zierde der geistlichen Hochzeit in verglänzendem Stein. D. Buch v. d. höchsten Wahrheit. Aus d. Vlämischen übers. v. Frz. A. Lambert.

Über die Brüder des gemeinsamen Lebens handelt Karl Friedr. Klein, Etude sur l'assoc. des frères de la vie commune, ses fondateurs et son influence, Strassb. 1860.

Aus der sonstigen überaus reichen Literatur der an Eckhart sich anschliefsenden deutschen Mystik sind nur Bruchstücke auf uns gelangt, zum Teil noch ungedruckt. Vgl. darüber Wackernagel (s. o.) und Bach, Meister Eckhart, S. 175—207. So wichtig indessen diese Schriften für die Ausbildung der deutschen Prosa und für das religiöse Leben des deutschen Volkes waren, so haben sie doch keine eigentümliche Bedeutung für die Fortschritte der Wissenschaft. Eine der wichtigsten, zum gröfsten Teile aus Stellen Eckharts zusammengesetzt, ist übersetzt bei Greith, Die deutsche Mystik im Predigerorden, S. 96—202.

Anklänge der eigentümlich deutschen Mystik finden sich schon bei dem Franziskaner David von Augsburg, gest. 1271 (über ihn Pfeiffer, Deutsche Mystiker, Bd. I, S XXVI ff. u. S. 309—386), und besonders bei Albertus Magnus, entschieden auch bei dem Dominikaner Dietrich von Freiburg oder höchstwahrscheinlich Dietrich von Freiberg in Sachsen, der von 1265—1269 Lehrer der Theologie in Paris, von 1293—1297 Vorstand der deutschen Ordensprovinz war. Er hat sich neben seinen philosophischen und theologischen Studien, ähnlich wie Albertus Magnus und Roger Bacon, auch eingehend mit Naturwissenschaft, mit Optik, Chemie und Astronomie beschäftigt. Er scheint nach E. Krebs nicht, wie Preger (Ztschr. f. historische Theologie, Bd. 39, 1869, S. 35—49, und Geschichte der deutschen Mystik, I, S. 293—305) vermutet, ein Schüler Alberts des Grofsen gewesen zu sein, sondern zu Heinrich von Gent in Beziehungen gestanden zu haben, den er höchst wahrscheinlich in Paris gehört hat. In seinen Lehranschauungen ist er weit mehr Arabist und Neuplatoniker als seine grofsen Ordensgenossen. Sein kosmologisches System trägt ein ausgesprochen neuplatonisches Gepräge mit aristotelischen und christlichen (augustinischen) Beimengungen (vgl. E. Krebs, a. a. O., S. 23, 25). Proklus' *στοιχείωσις θεολογική*, die ihm in der 1284 vollendeten Übersetzung des Wilhelm von Moerbeke vorlag, nahm seine Gedanken gefangen. Mit den Arabern vertritt er die Emanations- und Intelligenzenlehre, freilich mit der Restriktion: „Nach allem bisher Gesagten würde ich, um die Ordnung der Dinge und ihres Hervorfliefsens zu wahren und Gottes Schöpferkraft zu verherrlichen, als Lehre aufstellen, dafs alle Intellekte niederen Grades hervorgehen aus Intellekten höherer Art, die solches bewirken in Kraft der ersten Ursache . . . . . wenn ich mir nicht sagen müfste, dafs dies ein gewagter Aus-

Digitized by Google

spruch wäre, da wir hierüber nichts in der Schrift der Wahrheit finden, die wir nach dem Glauben bekennen" (Krebs, S. 24f.). Der intellectus agens ist eine vom Wesen der Seele verschiedene höhere Substanz, das principium causale essentiae animae, das abditum mentis, das „Gottförmige" (illud deiforme), welches Gott der menschlichen und überhaupt der vernünftigen Kreatur eingeprägt hat, damit sie sein Ebenbild werde. Sein Hervorgehen aus Gott ist ein intellektuelles Emanieren, bewirkt durch einen schöpferischen Erkenntnisakt Gottes, dem er selbst mit einem geistigen steten Hinwenden zum höchsten Ursprung antwortet. Der intellectus agens ist das Höchste in uns, der Seelenabgrund, das Herz unserer Seele. Solange wir leben, ist eine völlige Vereinigung unseres möglichen Verstandes mit dem intellectus agens nicht zu erreichen. Aber nach dem Tode wird der intellectus agens die Form des intellectus possibilis, so dafs nun sein ganzer reicher Inhalt auf einmal und stets zum Inhalt des möglichen Verstandes wird. Durch diese „Überformung" des möglichen Verstandes von seiten des tätigen, die übrigens nur durch Gottes Gnade bewirkt werden kann, gelangen wir zur vollkommenen Vereinigung mit Gott, welche die ewige Seligkeit der Seligen ausmacht (Krebs, S. 41).

Weitaus der tiefste, spekulativste und auch für spätere Zeiten einflufsreichste der deutschen Mystiker war Johann Eckhart von Hochheim bei Gotha, ritterlichen Standes, geb. um 1260, der in den Dominikanerorden trat und möglicherweise noch ein unmittelbarer Schüler Alberts war. Er lernte und lehrte dann 1300 in Paris, wurde aber 1302, also noch vor der Ankunft des Duns Scotus, von Bonifacius VIII. nach Rom berufen und zum Doktor ernannt („doctorem ipse inauguravit", Quétif et Echard, script. ord. praed. T. I, f. 507). Er hat in seinem Orden hohe Würden bekleidet; er wurde 1304 Ordensprovinzial für Sachsen, 1307 Generalvikar mit dem Auftrage, die Klöster seines Ordens in Böhmen zu reformieren; er lehrte und predigte in vielen Teilen Deutschlands mit dem gröfsten Ruhme. Vom Provinzialamt 1311 entbunden, wurde er als Lektor nach Paris geschickt. Wo er seitdem tätig war, ist ungewifs, wahrscheinlich in Strafsburg, wo er vielleicht die theologische Schule zu leiten hatte. In seinen letzten Lebensjahren lehrte er zu Cöln. Hier wurde 1326 ein Prozefs in Glaubenssachen gegen ihn eingeleitet, nachdem besonders die Franziskaner, die Gegner der Dominikaner, ihn wegen seiner Lehren angefeindet hatten. Er leistete 1327 bedingten Widerruf (siquid erroneum repertum fuerit, ... hic revoco publice), appellierte aber gegen weitergehende Forderungen an den Papst. Ehe noch die Bulle, die 28 seiner Sätze verdammte, veröffentlicht wurde (27. März 1329), ist er 1327 gestorben.

Eckharts Jugend fällt in eine Zeit lebhafter wissenschaftlicher Konflikte. 1270 und 1277 mufste der Erzbischof zu Paris, Étienne Tempier, gegen einen weitverbreiteten Rationalismus einschreiten, der die hergebrachte Unterscheidung von offenbarten und Vernunftwahrheiten dahin umgestaltete, dafs nur das wissenschaftlich Beweisbare als wahr gelten könne, mithin alle eigentümlich christlichen Dogmen der Wahrheit entbehrten (vgl. o. S. 339). Dazu kamen die vielfachen pantheistischen und antinomistischen Ketzereien des Zeitalters. Später mufste E. auch der Lehre des Duns Scotus und der Nominalisten gegenüber seine Stellung nehmen. Er hat auf den Prinzipien des Albert und Thomas weiter gebaut und ihren Intellektualismus dahin gesteigert, dafs die religiöse Wahrheit durchaus der Vernunft zugänglich sein sollte. Aber zugleich hat er sie umgedeutet und die Lehre der Kirche wie einen symbolischen, vorstellungsmäfsigen Ausdruck der Wahrheit behandelt, die er in adäquaten Begriffen zu erfassen suchte. In diesem Streben hat er für die Lehre von Gott die besonders aus dem Pseudo-Areopagiten geflossenen, auch bei Albert — der besonders Einflufs auf Eckhart

Digitized by Google

hatte — und Thomas vorhandenen neuplatonischen Elemente vorangestellt, zugleich aber aus dem Apostel Paulus und aus Augustinus eine tiefere Begründung der Ethik gewonnen. Denifle hat aus den in Erfurt und etwas vollständiger in Cues handschriftlich vorhandenen lateinischen Schriften E.s längere Mitteilungen gegeben, ohne dadurch das Bild seiner Persönlichkeit und seiner Lehre wesentlich zu verändern. Denifles geringschätzige Meinung von E. erklärt sich daraus, dafs er die Formulierung der Kirchenlehre bei Thomas als die allein und unfehlbar gültige ansieht und jede Abweichung davon auf Verirrung und Gedankenschwäche zurückführt. Die Darstellung der Lehre E.s hält sich am besten an das, was wir an deutschen Schriften von ihm haben. An diese knüpft sich E.s geschichtliche Wirksamkeit; zudem findet sich in dem aus den lateinischen Schriften Mitgeteilten kaum etwas, was nicht ebensowohl in den deutschen Schriften stände, während die psychologischen und ethischen Lehren, mit denen sich E. am mächtigsten in die Geschichte eingezeichnet hat, nur aus den deutschen Schriften geschöpft werden können. E.s Bedeutung tritt nur da rein hervor, wo er sich an die Gemeinde, nicht an die Schule wendet. Wohl ist er beide Male derselbe, und sein lebhaftes theoretisches Interesse hätte einen Zwiespalt zwischen seiner philosophischen Spekulation und seinem religiösen Vortrage nicht zugelassen. Auch ist die Form, die die monistische Immanenzlehre bei ihm angenommen hat und die spätere Entwicklungen vorbereitet, gewifs von hohem Werte. Aber für ihn selbst und für die Folgezeit war seine spekulative Seinslehre nur die Grundlegung für sein eigentliches Werk, die Durchführung der Lehre von der Gottgleichheit der Seele und von der daraus abzuleitenden Anforderung für das religiöse und sittliche Leben. Wenn Thomas, um die Einheit mit der Kirchenlehre zu wahren, Unterschiede macht, die keine sind, so sucht Eckhart, von gleichen Prinzipien ausgehend, gerade in strenger Konsequenz sein Verdienst und scheut dabei auch vor der äufsersten Paradoxie nicht zurück. Gegen die rein kirchlichen und dialektischen Bestandteile der Schulphilosophie wird er deshalb indifferent, ja feindlich gesinnt, wo sie ihm statt des näheren und wahren Weges zu Gott eine endlose Reihe von künstlichen und falschen Vermittlungen aufzustellen scheinen.

Den Ausgangspunkt bildet bei E. der thomistische Realismus. Das Allgemeine ist das wahrhaft Seiende; um wirksam zu werden, bedarf es des Einzelnen, das seinerseits Sein und Bestehen von dem Allgemeinen empfängt und nur durch seine Immanenz in demselben behauptet (vgl. z. B. Pfeiffer, Bd. II, S. 632, Z. 30; 250, 16; 158, 1; 419, 24. Vgl. Denifle, S. 537). Die Stufen der Allgemeinheit sind auch Stufen des Wertes; das Allgemeinste ist zugleich das Wertvollste. Die rationes rerum (Universalien) sind ante rem, in re und post rem (Denifle, 595; 605).

Die Hauptpunkte seiner Lehre bezeichnet E. selbst S. 91: er pflege zu sprechen von Abgeschiedenheit, von der Wiedereinbildung in Gott, von dem hohen Adel der Seele und von der Lauterkeit göttlicher Natur. Die Darstellung seiner Lehre mufs von seiner Psychologie ausgehen, welche die Quelle aller seiner Anschauungen umschliefst.

I. E.s Psychologie stimmt zunächst mit der des Augustinus und Thomas überein. Die Seele ist immateriell, die einfache Form des Leibes, in jedem Gliede ganz und ungeteilt. Die Seelenkräfte sind: die äufseren Sinne, die niederen und die höheren Kräfte. Die niederen Kräfte sind: der empirische Verstand (Bescheidenheit), das Gemüt (die Zürnerin) und das Begehrungsvermögen; die höheren Kräfte: das Gedächtnis, die Vernunft und der Wille, entsprechend dem Vater, Sohn und Geist. Über den Sinnen steht das Wahrnehmungsvermögen, der gemeine Sinn; das Wahrgenommene wird durch ihn an Verstand und Gedächtnis

Digitized by Google

überliefert, indem unter Wegfall der sinnlich-materiellen Elemente das Mannigfaltige in Einheit verwandelt wird. Sinnliche Wahrnehmung geschieht durch Vermittlung von Bildern der Gegenstände, die in die Seele aufgenommen werden. Durch die Begehrung geordnet, durch verständige Betrachtung geläutert und von Gleichnis und Bildlichkeit befreit, gelangt die Wahrnehmung in die obersten Kräfte (S. 319 ff.; 538; 383 ff.). Die Seele ist nicht an Raum und Zeit gebunden, alle ihre Vorstellungen sind unkörperlich (S. 325); sie wirkt in der Zeit und doch nicht zeitlich (S. 25). Nach ihren obersten Kräften in ihrem übersinnlichen Wirken heifst die Seele Geist, Seele dagegen als belebendes Prinzip des Körpers; aber beide sind ein Wesen. Alle Wirksamkeit der Seele (im engeren Sinne) haftet an einem Organ. Aber die Organe sind nicht selbst das Wesen der Seele, sondern Ausflufs des Wesens und zugleich Abfall vom Wesen. Im Grunde der Seele hören die Organe und somit alles Wirken auf. In diesen Grund dringt nichts als Gott allein. Die Kreatur bleibt auf die Kräfte angewiesen, in denen sie ihr eigenes Bild beschaut. Somit hat die Seele ein doppeltes Antlitz, das eine dieser Welt und dem Leibe zugewandt, den sie zu aller seiner Wirksamkeit befähigt, das andere unmittelbar auf Gott gerichtet. Die Seele ist ein Mittleres zwischen Gott und Kreatur (S. 110; 250; 170). Vgl. die Stellen bei Greith, S. 96–120.

Die höchste Tätigkeit der Seele ist das Erkennen. Dieses erscheint als ein von Stufe zu Stufe mächtigeres Abscheiden aller Vielheit und Materialität. Es gibt drei Arten der Erkenntnis: sinnliches, vernünftiges und übervernünftiges Erkennen; erst das letztere hat die volle Wahrheit. Was man in Worten auszudrücken vermag, das begreifen die niederen Kräfte; aber damit begnügen sich die oberen nicht. Sie dringen immer weiter vor, bis in den Ursprung, aus dem die Seele geflossen ist. Die oberste Kraft der Seele ist nicht mehr eine Kraft neben den anderen, sondern die Seele in dem Wesen ihrer Totalität; als solches heifst sie der „Funke“, auch (S. 113) Synteresis (dem Seelenzentrum des Plotin entsprechend, vgl. Grundr. I, 9. Aufl., S. 385 f.). Dieser obersten Kraft dienen alle Kräfte der Seele und helfen ihr in den Ursprung, indem sie die Seele aus den niederen Dingen emporziehen (S. 131; 469). Der Funke begnügt sich an nichts Geschaffenem oder Geteiltem; er strebt zum Absoluten, zu der Einheit, die nichts anderes mehr aufser sich hat.

Die Vernunft ist das Haupt der Seele, Erkenntnis Grund der Seligkeit. Wesen und Erkenntnis ist eins. Was am meisten Wesen hat, erkennt man auch am meisten. Das Erkennen des Objekts ist ein reales Einswerden mit demselben. Gottes Erkennen und mein Erkennen ist eins; im Erkennen geschieht die wahre Einigung mit Gott. Darum ist die Erkenntnis das Fundament alles Wesens, der Grund der Liebe, die bestimmende Macht des Willens. Nur die Vernunft ist dem göttlichen Lichte zugänglich (S. 99; 84; 221). Aber dies Erkennen ist ein übersinnliches, in Worten nicht auszusprechen, verständig nicht vermittelt, ein übernatürliches Schauen über Raum und Zeit, nicht eigene Tat des Menschen, sondern Gottes Tun in uns. (Bei Suso im „dritten Buch“ Kap. 6 findet sich die Bestimmung, das wahre Erkennen sei ein Verstehen zweier Contraria in Einem.) Darum ist es zugleich ein Nichterkennen, ein Zustand der Blindheit, des Nichtwissens. Der Form nach aber bleibt es ein Erkennen, und alles endliche Erkennen ist ein Fortschreiten zu dem unendlichen hin. Darum ist die erste Anforderung: wachset an Erkenntnis; ist euch aber jene Erkenntnis zu hoch, so glaubet; glaubet an Christum, folgt seinem heiligen Bilde und lafst euch erlösen (S. 498). Mit der rechten Erkenntnis hört alles Dünken, Wähnen und Glauben, alles Anschauen in Bildern und Gleichnissen, alle Belehrung durch die Schrift, durch Dogmen und

Digitized by Google

Autoritäten auf; da braucht man kein fremdes Zeugnis, keine verständigen Beweisgründe mehr (S. 242; 245; 381; 302; 458). Da aber die Wahrheit für den empirischen Verstand nicht faſsbar ist, so sehr, daſs, wäre sie begreiflich und glaublich, sie nicht Wahrheit sein könnte (S. 206), so wird das Erkennen der Wahrheit im Gegensatz zum Wahrnehmen und kunstmäſsigen Denken selbst ein Glauben genannt (S. 567), mit besonderer Beziehung darauf, daſs dieses unmittelbare Verhältnis zum Übersinnlichen in der Vernunft entspringt, im Willen aber wirksam wird. Wenn nämlich die Vernunft bis an die Grenze ihres Vermögens gelangt ist, so bleibt ihr noch ein Transscendentes, das sie nicht zu ergründen vermag. Das offenbart sie dann in dem Grunde der Seele, in welchem Vernunft und Wille in lebendigem Austausch stehen, dem Willen, und der Wille, von göttlichem Lichte erleuchtet, stürzt sich in ein Nichtwissen und wendet sich von allem vergänglichen Lichte zu dem höchsten Gute, zu Gott. So entsteht der Glaube (S. 102; 171; 176; 384 ff.; 439; 454—460; 521; 537; 559; 567; 591), eine Erhebung, welche vom Verstande aus die ganze Seele ergreift und sie in ihre höchste Vollkommenheit leitet (vgl. die Stellen bei Greith, S. 172 ff.).

Der höchste Gegenstand des Erkennens sind nicht die drei Personen der Gottheit, die ja voneinander unterschieden sind; auch nicht die Einheit der Drei, denn sie hat die Welt auſser sich. Die Vernunft dringt über alle Bestimmtheit hinaus in die stille Wüste, in die nie ein Unterschied gedrungen ist, die unbeweglich, über allem Gegensatze und aller Geteiltheit erhaben ist (S. 193; 281; 144).

II. In der Lehre von Gott geht E. von des Areopagiten negativer Theologie (vgl. oben S. 146 f.) aus und nimmt den von Gilbertus Porretanus gemachten Unterschied von Gottheit und Gott (s. oben S. 219 f.) in tieferem Sinne wieder auf, während er die Dreieinigkeitslehre vorträgt wie Thomas. Das Absolute heiſst bei E. die Gottheit, unterschieden von Gott. Gott wird und vergeht, nicht die Gottheit. Gott wirkt, die Gottheit wirkt nicht. Doch werden die Termini nicht immer genau geschieden. Gott (d. h. die Gottheit) hat keine Prädikate und ist über alles Verstehen, unbegreiflich und unaussprechlich; jedes Prädikat, ihm beigelegt, hebt seinen Begriff auf und setzt zu Gott einen Abgott. Das abstrakteste Prädikat ist Wesen (Sein); aber insofern auch dies noch eine Bestimmtheit enthält, wird der Gottheit auch das Wesen abgesprochen. Gott ist insofern ein Nichts, ein Nichtgott, Nichtgeist, Nichtperson, Nichtbild, und doch als die Negation der Negation zugleich das unbegrenzte Ansich, die Möglichkeit, die keiner Art des Wesens entbehrt, in der Alles nicht Eins, sondern Einheit ist (S. 180; 268; 282; 320; 532; 540; 590; 5; 26; 46; 59). — Die Gottheit als solche kann sich nicht offenbaren; offenbar wird sie erst durch die Personen (S. 320). Das Absolute ist zugleich absoluter Prozeſs. Die Gottheit ruht nicht da, wo sie der Anfang, sondern da, wo sie das Endziel aller Wesen ist, wo alles Wesen nicht vernichtet, sondern vollendet wird. Der Anfang und das Ende ist die verborgene Finsternis der ewigen Gottheit, Finsternis, weil sie unerkannt und unerkennbar ist, weil Gott sich selber dort unbekannt bleibt (S. 288; 539). Gott als Gottheit ist eine geistige Substanz, von der man nur sagen kann, daſs sie nichts sei; aber in der Dreifaltigkeit ist er ein lebendiges Licht, das sich selber offenbart (S. 499). Die Form ist das Sein für Anderes, das Offenbarende; deshalb sind die Personen die Form des Wesens (S. 681). (In der Schule Eckharts wie bei Duns Scotus ist die Form das individualisierende Prinzip. Form gibt gesondert Wesen nach Suso im „dritten Buch“ Kap. 4, vgl. Arist. Metaph. VII, 13, 1038 a 7.) Die Personen haben ihre Einheit in der ihnen allen gemeinsamen Einen göttlichen Natur, dem offenbarenden Prinzip in der Gottheit. Das

Digitized by Google

göttliche Wesen ist die ungenaturte Natur, die Personen gehören der genaturten Natur an (vgl. Denifle S. 456); aber sie sind ebenso ewig wie jene. Die genaturte Natur ist ein Gott in drei Personen, und diese naturen wieder die Kreatur. Die göttliche Natur ist der Vater, soweit man von dem Unterschiede von den beiden anderen Personen absieht, der ungenaturten Natur so nahe, wie der genaturten (S. 537). Der Vater ist in der unoffenbaren Gottheit noch ohne Persönlichkeit, also noch nicht als Vater, die Vernunft in der göttlichen Natur. Was da erkennt und was erkannt wird, ist eins und dasselbe (S. 499; 670). Diese Reflexion in sich ist des Vaters ewige Tätigkeit. Sie heifst ein Gebären und ein Sprechen, das Objekt der Tätigkeit der Sohn oder das Wort, die zweite Person in der göttlichen Natur. Die sinnliche Natur wirkt in Raum und Zeit, darum ist dort Vater und Sohn geschieden; in Gott ist nicht Zeit noch Raum, daher ist Vater und Sohn zugleich ein Gott, unterschieden nur wie Entgiefsung und Entgossenheit (S. 94). Der Sohn geht ewig in den Vater zurück in der Liebe, welche beide verbindet. Diese Liebe, der gemeinsame Wille des Vaters und des Sohnes, ist der Geist, die dritte Person. Aus der göttlichen Natur fliefst so die Dreiheit in einem ewigen Prozefs, in dieselbe fliefst sie ewig zurück. Der Wirklichkeit der Personen gegenüber ist die Einheit das absolute Vermögen. Aus diesem Vermögen, nicht als Person, erzeugt der Vater den Sohn, und erst durch die Zeugung wird er Person. Diese Zeugung ist ewig und notwendig und mit dem Begriffe des Wesens gesetzt (S. 335). Natur und Person postulieren sich gegenseitig, beide gleich ewig und gleich ursprünglich, aber verschieden wie Unterschiedslosigkeit und Unterscheidbarkeit. Das Sicherhalten in seiner Eigentümlichkeit ist der ewige Prozefs; die unbewegliche Ruhe hat an dem ewigen Prozefs ihr Substrat. Es ist ein ewig prozessierender Stillstand (S. 682; 677). In der absoluten göttlichen Einheit ist aller Unterschied aufgehoben, der Flufs in sich selber verflossen. Wesen und Natur bilden nur einen relativen Gegensatz. Wären sie zwei Bestimmungen des Absoluten, so müfste die eine aus der anderen entspringen; in der absoluten Einheit sind sie eins. Das Absolute ist das Wesen des Wesens, die Natur der Natur (S. 669). Der ewige Prozefs in Gott ist das Prinzip der ewigen Güte und Gerechtigkeit (S. 528).

Dem offenbaren Gott kommen die göttlichen Prädikate zu, insbesondere die Vernunft. Gottes Leben ist ein Sichselbsterkennen. Gott mufs wirken und sich selbst erkennen. Er ist die Güte und mufs sich mitteilen. Sein Wesen hängt daran, dafs er das Beste wolle. Er wirkt ohne einen Schatten von Zeitlichkeit, unwandelbar und unbeweglich. Er ist die Liebe, aber er liebt nur sich selbst und soviel er sich selbst im Anderen wiederfindet (S. 11; 133; 134; 145; 270; 272). — Eckhart wiederholt sehr oft, dafs Gott nicht im endlichen Verstehen begriffen werden kann; was wir von ihm reden, müssen wir stammeln. Aber er hat versucht, seine Intuition begrifflich mitzuteilen und Gott als den absoluten Prozefs zu beschreiben. Die kirchliche Lehre erkannte sich hierin nicht wieder. Die begriffliche Ableitung der Vielheit ist ihm kaum gelungen. Vielheit und Offenbarung wird unvermittelt in das Absolute hineingetragen und als Tatsache mehr behauptet als abgeleitet.

III. Das Absolute ist nun auch der Grund der Welt (S. 540 ff.). Alle Dinge sind von Ewigkeit her in Gott, freilich nicht in grober Materialität, sondern wie das Kunstwerk im Meister. Als Gott sich selber ansah, da sah er die ewigen Bilder aller Dinge in sich vorgebildet, aber nicht in Mannigfaltigkeit, sondern als ein Bild (S. 502). Die Lehre von der ewigen Ideenwelt trägt Eckhart nach Thomas vor (S. 324–328, vgl. Thomas, Summa theol. I, 1, qu. XV, art. 1–3). Von ihr unterschieden ist die Welt der Kreaturen, die zeitlich und von Nichts-

geschaffen sind. Beides mufs man wohl unterscheiden, um nicht Eckhart einen Pantheismus zuzuschreiben, von dem er sich in der Tat weit entfernt zu halten bestrebt war (S. 325; 669; 673). Die Welt stand in dem Vater ursprünglich in ungeschaffener Einfachheit. Aber in ihrem ersten Ausbruche aus Gott hat sie Mannigfaltigkeit angenommen, und doch ist alle Mannigfaltigkeit einfältig von Wesen und die Selbständigkeit der Einzelwesen nur scheinbar (S. 589). Ein neuer Wille erhob sich nicht in Gott. Als die Kreatur noch kein Fürsichsein hatte, war sie doch ewiglich in Gott und seiner Vernunft. Die Schöpfung ist unzeitlich. Gott schuf nicht Himmel und Erde, wie wir uns unangemessen ausdrücken; denn alle Kreaturen sind in dem ewigen Wort gesprochen (S. 488). In Gott ist kein Werk; da ist alles ein Nun, ein Werden ohne Werden, Veränderung ohne Veränderung (S. 309). Das Nun, in dem Gott die Welt machte, ist das Nun, in dem ich spreche, und der jüngste Tag ist so nahe diesem Nun, wie der gestrige Tag (S. 268). Der Vater sprach sich und alle Kreaturen in seinem Sohne und fliefst mit allen Kreaturen wieder in sich zurück. Der Sohn ist ein Bild alles Werdens, die Einheit aller Werke Gottes. Gottes Güte zwang ihn dazu, dafs er alle Kreaturen schuf, deren er ewig schwanger gewesen war in seiner Providenz. Die Welt ist ein integrierendes Moment im Begriffe Gottes: ehe die Kreaturen waren, war Gott nicht Gott (S. 281). Dies gilt aber nur von der Ideenwelt, und so kann es heifsen: Gott ist in allen Dingen, Gott ist alle Dinge. Aufser Gott ist nichts als nur das Nichts. Die Welt der Dinge, soweit sie sich in ihrer Selbständigkeit gegen Gott behaupten wollen, ist also ein Nichts. Alles, was mangelhaft ist, alles Sinnliche ist ein Abfall vom Wesen, eine Privation: alle Kreaturen sind ein lauteres Nichts. Sie haben kein Wesen, als soweit Gott in ihnen gegenwärtig ist. Die Mannigfaltigkeit ist nur für den endlichen Intellekt; in Gott ist nur ein Spruch, aber wir verstehen zwei: Gott und die Kreatur (S. 207). Ein reines Denken über Zeit und Raum sieht Alles als Eines und so, nicht nach ihrer endlichen Bestimmtheit und Unterschiedenheit, hat Gott die Dinge in sich (S. 311; 322 ff.; 540) und sind sie in Wahrheit. — Die scheinbare Selbständigkeit der Dinge hat Eckhart teleologisch zu erklären versucht. Gott hat ein einheitliches Universum geschaffen und um dieses Ganzen willen die Teile, ohne deren Vielheit es keine Vollkommenheit und Harmonie, ohne deren Unterschiede es keine Wertabstufung und keine Ganzheit gäbe. Alle Vielheit und Verschiedenheit geht wieder in das Eine und Gleiche, aller Gegensatz in die Harmonie zurück, aus der sie stammt. Denn Gott als Vernunft schaut in der Einheit die Vielheit der Formen (Denifle, S. 612). In Gott fällt Essenz und Existenz zusammen; aber das Geschaffene empfängt die Existenz von Gott als der obersten Ursache in zeitlicher Genesis, während die Begriffe der Dinge ebenso ewig sind wie die mathematischen Formen, und weder eine Ursache noch einen Zweck zulassen (ebd. S. 604; Pfeiffer, S. 117; 466; 390; 589). Das Übel wie der Tod hat seine Ursache nicht in Gott, denn es ist blofse Privation, ein Abfall vom Sein, ein Defekt, nicht ein Effekt; es existiert also nur als Akzidens (Denifle, S. 602; 610; Pfeiffer, S. 613; 327).

Das Verhältnis Gottes zur Welt ist näher folgendes: Gott ist die erste Ursache der Welt: in den Dingen hat Gott sein innerstes Wesen veräufsert. Darum könnte er sich nimmer erkennen, wenn er nicht alle Kreaturen kennte. Nähme Gott das Seine hinweg, so fielen alle Dinge in ihr ursprüngliches Nichts zurück. Aus Nichts sind die Dinge gemacht, aber die Gottheit ist ihnen eingeflöfst. Das Nichts hängt allem Geschaffenen an als Endlichkeit und Unterschied. Gott hält alle Kreaturen an einem Zaum, nach seinem Gleichnis zu wirken. Gott ist in allen Dingen nicht als Natur, noch als Person, sondern als Wesen. So ist

Digitized by Google

Gott an allen Orten, und an jedem ist er ganz. Da Gott ungeteilt ist, so sind alle Dinge und alle Orte eine Statt Gottes. Gott teilt sich allen Dingen mit, einem jeden soviel es seiner empfänglich ist. Gott ist in allen Dingen als intelligibles Prinzip; aber soviel er in den Dingen ist, soviel ist er doch darüber. Keine Kreatur vermag Gott zu berühren. Insofern Gott in den Dingen ist, wirken sie auch göttlich und offenbaren Gott, aber keine kann es vollkommen. Die Kreaturen sind ein Weg von Gott hinweg, aber auch ein Weg zu Gott. Gott wirkt alle seine Werke so, dafs sie ihm immanent sind. Die drei Personen haben ihr eigenes Bild in allen Kreaturen gewirkt, und alle Dinge wollen wieder in ihren Ursprung zurück. Diesen Zweck hat alle Bewegung der Kreatur. Die Kreatur strebt immer nach dem Besseren; aller Formenwechsel der Stoffe erzielt Veredlung (S. 333; 143). Die Ruhe in Gott ist das letzte Ziel aller Bewegung.

Das Mittel, alle Dinge in Gott zurückzuführen, ist die Seele, das Beste unter dem Geschaffenen. Die Seele hat Gott sich gleich gemacht und ihr sein ganzes Wesen mitgeteilt. Aber was in Gott durch sein Wesen ist, das ist der Seele nicht wesentlich, sondern Geschenk der Gnade. Die Seele ist nicht causa sui: sie ist von Gott so ausgeflossen, dafs sie nicht im Wesen geblieben ist, sondern ein fremdes Wesen angenommen hat. Darum vermag sie nicht Gott gleich zu wirken, sondern wie Gott Himmel und Erde bewegt, belebt sie den Leib und verleiht ihm alle seine Tätigkeiten, während sie zugleich vom Leibe unabhängig mit ihren Gedanken anderswo sein kann als ein in der Endlichkeit Unendliches (S. 394 ff.). Alle Dinge sind um der Seele willen geschaffen. Die Vernunft, von der Tätigkeit der Sinne anhebend, vermag alle Kreaturen in sich aufzunehmen. Im Menschen sind alle Dinge geschaffen. In der menschlichen Vernunft verlieren die Dinge ihre endliche Bestimmtheit. Aber nicht allein im Denken veredelt der Mensch alle Kreatur, sondern schon durch leibliche Assimilation im Essen und Trinken. In menschliche Natur verwandelt, erlangt jede Kreatur die Ewigkeit. Alle Kreatur ist ein Mensch, den Gott von Ewigkeit lieben mufs; in Christus sind alle Kreaturen ein Mensch, und dieser Mensch ist Gott. Die Seele ruht nimmer, sie komme denn in Gott, der ihre erste Form ist, und alle Kreaturen ruhen nimmer, sie kommen denn in menschliche Natur und in dieser in ihre erste Form, in Gott (S. 151 ff.; 530). Aller Dinge Werden endet in dem Entwerden (Vergehen), dies zeitliche Wesen endet in dem ewigen Entwerden (S. 497). So ist der Zirkel des ewigen Prozesses umlaufen, und das All kehrt in den Mittelpunkt, die unentfaltete, unaufgeschlossene Gottheit, zurück. Es ist die μονή, πρόοδος und ἐπιστροφή des Proklus durch Vermittlung des Pseudo-Dionysius in Eckharts, wie einst in Eriugenas Spekulation eingegangen (vgl. Grundr. I, 9. Aufl., S. 394 und oben S. 145 und S. 164 ff.).

IV. Mit dem Gedanken der Rückkehr aller Dinge zu Gott durch Vermittlung der Seele ist das Prinzip der Ethik gegeben. Sittlichkeit ist diese Rückbringung der Seele und mit ihr aller Dinge in das Absolute. Ihre Form ist Abgeschiedenheit, d. h. Aufhebung der Kreatürlichkeit, ihr Ziel die Vereinigung des Menschen mit Gott. Gerade auf dem Gebiete der Ethik liegt ein Hauptverdienst Eckharts. Tiefer noch als Abälards Rationalismus dringt E.s Spekulation in den Kern des Sittlichen ein.

Um die Seele in Gott zurückzuführen, soll der Mensch alles Kreatürliche abstreifen, zunächst im Erkennen. Die Seele hat sich in den Kräften zerteilt; jegliche hat ihr besonderes Werk, die Seele selbst ist nur um so schwächer geworden. Darum gilt es, dafs die Seele sich sammle und von einem geteilten Leben in ein einheitliches Leben komme. Gott braucht seine Aufmerksamkeit nicht von dem Einen auf das Andere zu richten wie wir. Wir sollen sein wie er,

Digitized by Google

und in einem Augenblicke alle Dinge in einem Bilde erkennen (S. 13 ff.; 264). Willst du Gott göttlich wissen, so mufs dein Wissen zu einem reinen Nichtwissen, zu einem Vergessen deiner selbst und aller Kreaturen werden. Dieses Nichtwissen ist die unbegrenzte Fähigkeit des Empfangens. So werden dir alle Dinge Gott, denn in allen denkst du und willst du nichts als Gott allein. Es ist dies ein Zustand der Passivität. Gott bedarf nichts, als dafs man ihm ein ruhig Herz gebe. Gott will dies Werk selber wirken; der Mensch folge nur und widerstrebe nicht. Nicht allein die Vernunft, auch der Wille mufs sich selbst transscendieren. Der Mensch mufs schweigen, damit Gott spreche. Wir müssen leiden, damit Gott wirke. Die Kräfte der Seele, die vorher gebunden und gefangen waren, müssen ledig und frei werden. Dies ist dann zugleich die Aufgebung des eigenen Selbst. Gib deine Individualität auf und erfasse dich in reiner menschlicher Natur, wie du in Gott bist: so geht Gott in dich ein. Könntest du dich selbst vernichten einen Augenblick, so wäre dir alles eigen, was Gott an sich selbst ist. Die Individualität ist blofse Akzidenz, ein Nichts; tut ab das Nichts, so sind alle Kreaturen eins. Das Eine, was da bleibt, ist der Sohn, den der Vater gebiert (S. 620). Alle Liebe dieser Welt ist gebaut auf Selbstliebe; hättest du die gelassen, du hättest alle Welt gelassen. Der Mensch, der Gott schauen will, mufs sich selber tot sein und in der Gottheit begraben werden, in der unoffenbaren, wüsten Gottheit, um wieder das zu werden, was er war, als er noch nicht war. Dieser Zustand heifst Abgeschiedenheit, eine Freiheit von allen Affekten, von sich selbst, ja von Gott. Das Höchste ist, dafs der Mensch um Gottes willen Gott selber lasse. Darin liegt zugleich die vollständige Ergebung in Gottes Willen, Freudigkeit in allen Leiden, ja in der Hölle, Freudigkeit im Anschauen wie im Entbehren Gottes. Der abgeschiedene Mensch liebt nicht ein bestimmtes Gut, sondern die Güte um der Güte willen; er erfafst Gott nicht, insofern er gut oder gerecht ist, sondern als reine Substantialität. Er hat durchaus keinen Willen; er ist ganz in Gottes Willen getreten. Alles, was zwischen Gott und der Seele vermittelt, mufs wegfallen, das Ziel ist nicht Gleichheit, sondern Einheit. Das ist zugleich ein Einkehren in der Seele eigenes Wesen, in die Wüstung der Seele, wo die Seele ihrer selbst beraubt werden und Gott mit Gott sein soll, in das Nichts aller Bestimmtheit, in dem sie ewig geschwebt hat ohne sich selbst (S. 510). Der höchste Grad der Abgeschiedenheit heifst Armut. Ein armer Mensch ist der, der nichts weifs, nichts will und nichts hat. Solange der Mensch noch den Willen hat, Gottes Willen zu erfüllen, oder Gott oder Ewigkeit oder irgend etwas Bestimmtes begehrt, ist er noch nicht recht arm, d. h. noch nicht recht vollkommen (S. 280 ff.).

Befinde ich mich im Zustande der Abgeschiedenheit, so gebiert Gott seinen Sohn in mich. Die Heiligung des Menschen ist die Geburt Gottes in der Seele. Alles sittliche Tun ist nichts anderes als dies Geborenwerden des Sohnes vom Vater. (Der Ausdruck findet sich schon im Briefe an Diognet, siehe oben S. 65 f.) Die Geburt in der Seele geschieht in derselben Weise, wie die ewige Geburt des Wortes, über Raum und Zeit. In diesem Werke sind alle Menschen ein Sohn, verschieden nach leiblicher Geburt, aber nach der ewigen Geburt eins, ein einziger Ausflufs aus dem ewigen Worte (S. 157). Zugleich bin ich es, der den Sohn gebiert im sittlichen Tun. Gott hat mich von Ewigkeit geboren, damit ich Vater sei und den gebäre, der mich geboren hat. Gottes Sohn ist der Seele Sohn, Gott und die Seele hat einen Sohn, nämlich Gott. Diese Geburt ist zugleich ein Abschlufs. In wem einmal der Sohn geboren ist, der kann nicht mehr fallen. Es wäre Todsünde und Ketzerei, es zu glauben (S. 652; 10).

Digitized by Google

Aus diesem Prinzip werden nun die einzelnen ethischen Bestimmungen abgeleitet. Tugendhaftes Handeln ist zweckloses Handeln. Auch Himmelreich, Seligkeit, ewiges Leben sind nicht berechtigte Zwecke des sittlichen Willens. Wie Gott ledig ist aller endlichen Zwecke, so auch der Gerechte. Begehre nichts, so erlangst du Gott und in ihm alles. Wirke um des Wirkens willen, liebe um der Liebe willen, und wenn auch Himmel und Hölle nicht wären, liebe Gott um seiner Güte willen. Noch mehr: du sollst selbst Gott nicht lieben, insofern er die Gerechtigkeit ist oder irgend eine Eigenschaft hat, sondern, insofern er einfache Sichselbstgleichheit ist. Alles Vermittelnde mufs abgelegt werden, und darum auch die Tugend, soweit sie eine bestimmte Art zu wirken ist. Die Tugend soll Zustand, mein wesentlicher Zustand sein; ich soll in die Gerechtigkeit eingebildet und überbildet sein. Niemand liebt die Tugend, als wer die Tugend selbst ist. Alle Tugenden sollen in mir zur Notwendigkeit werden, ohne mit Bewufstsein geübt zu werden. Sittlichkeit besteht nicht in einem Tun, sondern in einem Sein. Die Werke heiligen nicht uns, wir sollen die Werke heiligen. Der Sittliche ist nicht wie ein Schüler, der schreiben lernt durch Übung, indem er auf jeden Buchstaben merkt, sondern wie der fertige Schreiber, der ohne Aufmerksamkeit unbewufst die ihm wesentlich gewordene Kunst vollkommen und mühelos ausübt (S. 524; 546; 549; 571). Alle Tugenden sind eine Tugend. Wer eine mehr übt als die andere, ist nicht sittlich. Liebe ist das Prinzip aller Tugenden; sie strebt nach dem Guten, sie ist nichts anderes als Gott selber. Der Liebe zunächst steht die Demut; sie besteht darin, dafs man alles Gute nicht sich, sondern Gott zuschreibt. Das ist der Seele Schönheit, dafs sie wohlgeordnet sei (vgl. Plotins Doktrin, Grundr. I, § 73, 9. Aufl., S. 385 f.). Die Seele soll mit den niedersten Kräften unter die obersten geordnet sein und mit den obersten unter Gott, die äufseren Sinne unter die inneren, diese unter den Verstand, der Verstand unter die Vernunft, die Vernunft unter den Willen, der Wille in die Einheit, so dafs die Seele abgeschieden sei und nichts in sie dringe, als die Gottheit.

Es versteht sich, dafs E. die äufseren Werke, wie Fasten, Wachen, Kasteiungen, sehr gering achtet. Dafs von ihnen die Seligkeit abhänge, wird geradezu als Einflüsterung des Teufels bezeichnet (S. 633). Sie hindern vielmehr die Seligkeit, wenn man sich an sie bindet. Sie sind eingesetzt, den Geist zur Einkehr in sich und in Gott vorzubereiten und ihn von irdischen Dingen abzuziehen; aber lege ihm den Zaum der Liebe an, so erreichst du das Ziel viel besser (S. 29). Ein Werk geschieht nicht um seiner selbst willen; es ist an sich weder gut noch schlecht. Nur der Geist, aus dem das Werk geschieht, verdient diese Prädikate. Nur das Ding lebt, das sich von innen bewegt. Alle Werke also, die aus einem äufseren Motive hervorgehen, sind tot an ihnen selber. Der Wille allein gibt dem Werke Wert, er genügt statt des Werkes. Der Wille ist allmächtig; was ich ernstlich will, das habe ich. Dich kann niemand hindern, als du dich selber. Das wahre Wirken ist ein rein-innerliches Wirken des Geistes auf sich selber, d. h. des Geistes in Gott oder aus Gott. Auch an den Werken der Barmherzigkeit, die um Gottes willen geschehen, hängt noch die Gebundenheit an äufsere Zwecke und Sorgen. Solche Werke machen die Seele nicht zur freien Tochter, sondern zur dienstbaren Dirne (S. 71; 353; 402; 453 ff.). Das innere Werk ist unendlich und geschieht über Raum und Zeit; niemand kann es hindern. Das äufsere Werk verlangt Gott nicht, das von Zeit und Raum abhängt, das beschränkt ist, das man hindern und bezwingen kann, das müde und alt wird durch Zeit und Übung. Wie dem Steine das Fallen benommen werden kann, aber nicht die Neigung zum Fallen, so ist das innere

Digitized by Google

Werk des Sittlichen: wollen und sich neigen zu allem Guten und streiten gegen das Böse (S. 434). Des Gerechten Tun ist nicht ein gesetzliches Tun, sondern ein Glaubensleben (S. 439). Das wahre innere Werk ist ein unabhängiges Aufgehen der Vernunft in Gott, nicht gebunden an bestimmte rationale Vorstellungen, sondern in lauterer unmittelbarer Einheit (S. 43). So ist auch das wahre Gebet die Erkenntnis des absoluten Wesens. Das Gebet des Mundes ist nur eine der Sammlung wegen eingesetzte äufsere Übung. Das wahre Gebet ist wortlos, ein Wirken in Gott und eine Hingabe an Gottes Wirken in uns, und so soll man beten ohne Unterlafs in allen Zeiten und Orten. Du brauchst Gott nicht zu sagen, wessen du bedarfst; er weifs alles zuvor. Wer recht beten will, der bete um nichts als um Gott allein. Bitte ich um etwas, so bitte ich um ein Nichts. Wer um etwas anderes als um Gott bittet, der bittet um einen Abgott. Darum gehört zum Gebet vollständige Ergebung in Gottes Willen. Der abgeschiedene Mensch betet nicht; denn jedes Gebet geht auf etwas Bestimmtes, des Abgeschiedenen Herz aber begehrt nichts. Gott wird durch unser Gebet nicht bewegt. Aber Gott hat von Ewigkeit alle Dinge vorausgesehen und somit auch unser Gebet, und hat es von Ewigkeit erhört oder abgeschlagen (S. 240; 352 ff.; 487; 610).

Es gibt in der Tugend keine Grade. Die Zunehmenden sind noch gar nicht sittlich (S. 80; 140). Aber die vollkommene Heiligung ist erreichbar. Der Mensch kann alle Heiligen im Himmel und die Engel selbst übertreffen. Er kann dazu schon in diesem Leibe kommen, dafs er zu sündigen nicht vermag (S. 460). Dann ist auch der Leib von Licht durchströmt, alle Kräfte der Seele harmonisch geordnet, der ganze äufsere Mensch ein gehorsamer Diener des heiligen Willens. Der Mensch bedarf dann Gottes nicht, denn er hat Gott. Seine Seligkeit und Gottes Seligkeit sind eine Seligkeit.

Mit grofser Besonnenheit vermeidet E. die quietistischen und antinomistischen Konsequenzen, die sich aus solchen Anschauungen zu ergeben scheinen, und die bei den gleichzeitigen Schwärmereien der Brüder und Schwestern des freien Geistes im Anschlufs an die Lehre Amalrichs von Bena so grell hervortreten. Der Zustand einer transscendenten Einheit mit Gott hindert keineswegs ein zeitliches und rationales Wirken auf empirische Dinge. Jene Freiheit vom Gesetz und allem Wirken kommt nach E. nur dem „Fünklein“ zu, aber nicht den Kräften. Nur das „Fünklein“ der Seele soll allezeit bei Gott und mit Gott geeinigt, aber dadurch auch zugleich das Begehren, Wirken und Empfinden bestimmt sein (S. 22; 385; 161; 514). In jenem höchsten Zustande kann der Mensch nicht beständig sein, sonst hörte jede Gemeinschaft der Seele mit dem Leibe auf. Gott aber ist nicht ein Zerstörer der Natur, sondern er vollendet sie und tritt mit seiner Gnade da ein, wo die Natur ihr Höchstes leistet (S. 18; 78). In diesem Leben kann und soll ein Mensch von Affekten nicht frei werden, wenn nur die Erregung der niederen Triebe die Vernunft nicht berührt, und in den obersten Teil der Seele nichts Fremdes und Unangenehmes eindringt (S. 52 ff.; 489; 666—668). Keine Kontemplation ohne Wirken; blofse Beschaulichkeit wäre Selbstsucht. Durch das vielfach vermittelte äufsere Wirken wird das stille Werk der Vernunft nicht beeinträchtigt. Was die Vernunft als Eines und Unzeitliches erfafst, das übertragen die Kräfte in zeitliche und räumliche Bestimmtheit. Wäre der Mensch in Verzückung wie St. Paulus und wüfste er einen Armen, der eines Süppleins bedürfte, es wäre besser, er liefse die Verzückung und diente dem Bedürftigen (S. 18—21; 330; 554; 607). Weit entfernt, dafs die Werke mit der erreichten Heiligung aufhören; vielmehr erst nach der Heiligung beginnt die rechte Wirksamkeit, die Liebe zu allen Kreaturen, am meisten zu den Feinden, der Friede

Digitized by Google

mit allen. Die Verzückung geht schnell vorüber, aber die Vereinigung mit Gott wird der Seele ein bleibender Besitz, auch wenn sie ihr scheinbar in äufserlichem Tun entrückt wird. Freilich sind die äufseren Werke der Barmherzigkeit nicht Selbstzweck; sie haben ein Ende, wo es nicht Jammer noch Armut gibt, in der Ewigkeit, während die Übung des inneren Menschen, deren Ausflufs sie sind, hier anfängt und ewig dauert (S. 320 ff.). Ein Mensch kann sich selber lassen und dennoch — und dann erst mit Fug und Recht — zeitliche Güter behalten. Alles kann er geniefsen, keine natürliche Empfindung ist seiner unwürdig. Wir sollen kein kleines Gut in uns zerstören, um ein gröfseres zu gewinnen, keine Wirkungsweise von bedingter Güte aufgeben um eines gröfseren Gutes willen; sondern wir sollen jedes Gute im höchsten Sinne erfassen, denn kein Gut streitet wider das andere (S. 427; 473; 492; 545; 573). Nur auf das Prinzip kommt es an; das rechte Prinzip hat die rechten Handlungen von selbst zur Folge (S. 179). Manche Leute sagen: habe ich Gott und Gottes Liebe, so kann ich tun, was ich will. Sie müssen's nur recht verstehen. So lange du irgend etwas vermagst, was wider Gott ist, so hast du eben Gottes Liebe nicht (S. 232). Tue, wozu gerade du dich am meisten von Gott gedrungen fühlst. Was des Einen Leben ist, das ist oft des Anderen Tod. Alle Leute sind mit nichten auf einen Weg zu Gott gewiesen. Gott hat des Menschen Heil nicht gebunden an eine bestimmte Wirkungsart. Findest du, dafs dein nächster Weg zu Gott nicht in viel Werken und äufseren Mühen oder Entbehrungen besteht, woran eben auch nicht viel liegt, es sei denn, dafs sich der Mensch sonderlich dazu getrieben fühle, und die Macht habe, es zu tun ohne Beirrung seines inwendigen Lebens, — findest du also dies nicht in dir, so sei ganz in Frieden und nimm dich defs nicht viel an. Auch Christo folge geistlich nach. Wolltest du 40 Tage fasten, weil es Christus getan hat? Sondern darin folge ihm, dafs du wahrnimmst, wohin es dich am meisten zieht, und da übe Entsagung. Das wäre ein schwaches inwendiges Leben, das von dem äufseren Kleide abhinge; das Innere soll das Äufsere bestimmen. Darum mögen mit Fug und Recht die wohl essen, die eben so bereit wären zum Fasten. Peinige dich nicht selbst; legt dir Gott Leiden auf, so trag's. Gibt er dir Ehre und Glück, so trag's ganz ebenso gern. Ein Mensch kann nicht Alles tun, er mufs je Eines tun; aber in dem Einen kann er alle Dinge erfassen. Liegt das Hindernis nicht in dir, so kannst du Gott beim Feuer oder im Stall ebensowohl gegenwärtig haben, als in andächtigem Gebet. Lafs dir nicht genügen an einem gedachten Gott. Vergeht der Gedanke, so vergeht auch der Gott. Du magst es im Glauben wohl erreichen, dafs du Gott dir wesentlich innewohnend habest und dafs du in Gott seiest und Gott in dir (S. 543—578).

V. Da Gott den Prozefs der Wiedereinbildung aus der Veräufserung in sich selbst vermittels der Seele vollzieht, so bedarf Gott der Seele. Er stellt uns fortwährend nach, um uns in sich zu ziehen. Zu diesem Zwecke wirkt er alle seine Werke. Gott kann unser so wenig entbehren, wie wir seiner. Dieser ewige Prozefs in Gott ist seine Gnade; sie wirkt übernatürlich, übervernünftig: sie ist unverdient, ewig vorausbestimmt, ohne doch den freien Willen aufzuheben. Die Natur macht keinen Sprung; sie fängt im Mindesten an und wirkt stetig fort bis zum Höchsten hinauf. Gott handelt nicht gegen den freien Willen. Das Werk der Gnade ist nichts anderes als eine Offenbarung Gottes, seiner selbst für sich selbst, in der Seele (S. 678). Die Gnade beginnt mit der Bekehrung des Willens, die zugleich eine Neuschöpfung aus Nichts ist. Sie bewirkt im Menschen nicht ein Tun, sondern einen Zustand, ein Einwohnen der Seele in Gott. — Über das Verhältnis der Gnade zum freien Willen spricht sich E. in schwankender Weise aus.

Digitized by Google

Durch die Gnade erlangt der Mensch die volle Einheit mit Gott wieder, die er ursprünglich hatte. Der Seele kommt eine ewige Präexistenz in Gott zu wie allen Dingen. Da war ich in Gott, aber nicht als dieser individuelle Mensch, sondern als Gott, frei und unbedingt wie er. Damals gab es in Gott keine realen Unterschiede; im göttlichen Wesen immanent habe ich die Welt und mich selber geschaffen, durch mein Ausfliefsen zu individueller Existenz habe ich Gott seine Gottheit gegeben und gebe sie ihm immerfort; denn ich gebe ihm die Möglichkeit sich mitzuteilen, die doch sein Wesen ausmacht. Gott kann sich nicht verstehen ohne die Seele; insofern ich dem Wesen der Gottheit immanent bin, wirkt er alle seine Werke durch mich, und alles, was Objekt des göttlichen Verstandes ist, das bin ich (S. 581–583; 614; 282–284). Kehre ich aus der endlichen Daseinsform wieder in Gott zurück, da empfange ich einen Schwung, der mich über alle Engel emporträgt und mit Gott eins macht. Da bin ich wieder, was ich war, und nehme weder ab noch zu, eine unbewegliche Ursache, die alle Dinge bewegt. Dieser Durchbruch aus der Kreatürlichkeit ist der Zweck alles Daseins und alles Geschehens. Gott ist Mensch geworden, auf dafs ich Gott würde. Ich werde mit Christo ein Leib und mit Gott ein Geist, ich verstehe mich nicht anders denn als einen Sohn Gottes und ziehe alle Dinge mir nach in das unerschaffene Gut (S. 511; 584). Aber die Seele wird dennoch nicht in Gott vernichtet. Ein Pünktlein bleibt, in welchem sie sich als Kreatur der Gottheit gegenüber erhält: dies, dafs sie nicht vermag, den Grund der Gottheit vollständig zu ermessen. Ihre vollständige Vernichtung in Gott wäre nicht ihr höchstes Ziel. Wir werden Gott von Gnaden, wie Gott von Natur Gott ist. Dieser Zustand heifst auch eine Vergottung des Menschen (die θέωσις des Dionysius und Maximus, s. ob S. 146, und des Eriugena, s. ob. S. 160 und 167); auch der Leib wird verklärt, sinnenfrei (S. 128; 185; 303; 377; 465; 523; 533; 662).

Die Stellung des Bösen im absoluten Prozefs bleibt bei E. unklar und mufste es bleiben, weil er wie die Früheren ihm nur die Bedeutung einer Privation zuerkannte. Als Durchgangspunkt für die Rückkehr der Seele in Gott erscheint das Böse zuweilen als ein Teil des göttlichen Weltplans, als ein von Gott verhängtes Leiden. Dem Guten kommen alle Dinge zugute, auch die Sünde (S. 556). Gott verhängt dem Menschen die Sünde und gerade denen am meisten, die er zu grofsen Dingen ausersehen hat; auch dafür soll der Mensch dankbar sein. Er soll nicht wünschen, nicht gesündigt zu haben; durch die Sünde wird man gedemütigt und durch die erfahrene Vergebung Gott nur um so inniger verbunden; er soll auch nicht wünschen, dafs die Versuchung zur Sünde wegfiele, denn damit fiele auch das Verdienst des Streites und die Tugend selbst hinweg (S. 426; 552; 557). Von einem höheren Standpunkte aus betrachtet gibt es nichts Böses, ist auch das Böse nur Mittel für die Realisierung des ewigen Zweckes der Welt (S. 111; 327; 559). Gott könnte dem Sünder nichts Schlimmeres tun, als damit, dafs er es ihm gestattet oder über ihn verhängt, dafs er sündig sei, und dafs er ihm nicht so grofses Leiden sendet, um seinen bösen Willen zu brechen (S. 277). Gott zürnt nicht über die Sünde, als würde er dadurch beleidigt, sondern über den Verlust unserer Seligkeit, also nur über die Vereitelung seines Planes mit uns (S. 54). Gegen das bleibende Wesen des Geistes ist die Sünde nur ein Äufserliches. Auch in Todsünden behält der Geist im Wesen seine Gottähnlichkeit; auch in jenem Zustande kann der Mensch aus dem ewigen Grunde seiner Seele heraus gute Werke tun, deren Frucht im Geiste bleibt und, wenn er zu Gnaden angenommen ist, ihn fördert (S. 71–74; 218). — Doch trägt E. auch die kirchliche Lehre von der Erbsünde vor. Adams Fall hat den göttlichen Weltplan reell gestört, nicht nur die vorher von aller Schwäche freie, sittlich wohlgeordnete

Digitized by Google

Natur des Menschen zerrüttet und sterblich gemacht, so dafs wir nun in Gefahr und Furcht vor den Naturkräften stehen, sondern auch die ganze äufsere Natur in Verwirrung gebracht (368; 497; 658), und die Sünde ist seitdem die Natur aller geworden (S. 370; 433; 529, Z. 26).

Eckhart erkennt eine ewige und eine zeitliche Menschwerdung an und bemüht sich vielfach, die letztere begreiflich zu machen, indem er an Christus den Menschen und den Gott sorgfältig scheidet, um beides dann wieder zu vereinigen. Christi Person war ewig in Gott als die zweite Person der Trinität vorhanden. Er hat nicht die Natur eines bestimmten Menschen, sondern die Menschheit selbst angenommen, die als Idee ewig in Gott bestand. Darum wäre Gott, wie E. mit Maximus gegen Thomas behauptet, Mensch geworden, auch wenn Adam nicht gefallen wäre. Deshalb ist nicht Adam, sondern Christus der erste Mensch, den Gott erschuf; denn er war bei der Schöpfung des Menschen vorausgemeint (S. 158; 250; 591). Christus ist durch ein Wunder als Mensch geboren in einem bestimmten Zeitmoment, während er doch zugleich ewig in Gott bleibt. Sein Leib stammt von Maria, seinen Geist schuf Gott aus Nichts; dem Leibe wie dem Geiste hat sich Gott mitgeteilt. Menschliche und göttliche Natur sind in Christo vereinigt, aber in vermittelter Weise, so dafs jede in ihrer Eigentümlichkeit fortbesteht; die Person ist das gemeinschaftliche Substrat und das Bindeglied der beiden Naturen (S. 674; 677). Zwischen Christus als Kreatur und dem ewigen Worte ist wohl zu unterscheiden. Christi Seele war an sich eine Kreatur; die Gottheit wurde ihm in übernatürlicher Weise nach seiner Erschaffung mitgeteilt. Seit Adams Fall mufsten alle Kreaturen dahin wirken, einen Menschen hervorzubringen, der sie in ihre ursprüngliche Herrlichkeit zurückversetzte (S. 497). Von Natur ist Christi Seele wie eines anderen Menschen Seele; durch sittliche Arbeit hat sich Christus in die nächste Nähe Gottes emporgeschwungen, wie ich es auch kann durch ihn (S. 397). Seine Seele ist die weiseste, die je war. Sie wandte sich in dem Geschöpfe zum Schöpfer, darum hat Gott sie mit göttlichen Eigenschaften begabt. Christi geschaffene Seele ergründete die Gottheit niemals gänzlich. Als Kind war er einfältig wie ein anderes; in seinem Erdenleben blieb ihm die Einheit mit Gott entzogen, so dafs er nicht die volle Anschauung göttlicher Natur hatte. Noch im Himmel bleibt Christi Seele Kreatur und steht unter den Bedingungen der Kreatur (S. 535; 674). Freilich ist die Einzigkeit seiner sittlichen Erhebung auch aus einer ihrem Grade nach einzigen göttlichen Gnadenwirkung zu verstehen. Als Christus geschaffen war, da wurde sein Leib und seine Seele in einem Momente mit dem ewigen Worte vereinigt. Auch in seinem tiefsten Leiden blieb er mit dem höchsten Gute in der obersten Kraft seiner Seele vereinigt; aber sein Leib war sterblich, und mit Sinnen, Körper und Verstand war er dem Leiden zugänglich. Seine Einigung mit Gott war so kräftig, dafs er sich nie einen Augenblick von Gott abwenden konnte, und all sein Wirken geschah aus dem Wesen in das Wesen, frei und unbedingt und ledig aller endlichen Zwecke (S 292—293; 583). Das Sitzen Christi zur Rechten des Vaters bedeutet seine Erhebung über die Zeit in die Ruhe der Gottheit, wohin auch die mit Christo Auferstandenen gelangen sollen (S. 116 ff.). So ist Christus unser Vorbild. Können wir wie er nicht ein Mensch, sondern der Mensch werden, so haben wir von Gnaden alles das, was Christus von Natur hatte. — Von der Satisfaktionslehre zeigen sich bei E. nur geringe Spuren und nur als Anlehnung an den Sprachgebrauch. Christus ist der Erlöser durch sein sittliches Verdienst. Dadurch, dafs Gott menschliche Natur angenommen hat, ist diese geadelt worden, und ich erlange diesen Adel, soweit ich in Christo bin und die Idee der Menschheit in

Digitized by Google

mir verwirkliche (S. 64—65). Christus hat uns die Seligkeit des Leidens bewiesen; die Erlösung durch sein Blut ist bei E. nur ein anderer Ausdruck für die heiligende, vorbildliche Kraft seines Leidens (S. 452; 184). Durch vollkommene Pflichterfüllung hat er einen Lohn verdient, an dem wir alle teilhaben, soweit wir mit ihm eins werden (S. 644). Darum verdient auch sein sterblicher Leib keine Anbetung; eine jede sittliche Seele ist edler als dieser (S. 397). Die Betrachtung der menschlichen Erscheinung Christi ist nur Vorstufe; selbst den Jüngern war Christi leibliche Gegenwart eher ein Hindernis. Man mufs der Menschheit Christi nachjagen, bis man die Gottheit ergreift. Das viele Denken an den Menschen Jesus, an seine leibliche Erscheinung und sein Leiden erscheint E. als die Quelle einer falschen Rührung und empfindungsseligen Andacht ohne sittliche Kraft und klare Erkenntnis (S. 241; 247; 636; 658). Maria ist selig, nicht weil sie Christum leiblich, sondern weil sie ihn geistig geboren hat, und jeder kann ihr darin gleich werden (S. 285; 345—347). Ähnlich urteilt E. über die Sakramente, wenn er auch zumeist die orthodoxe Lehre vorträgt. Wohl ist das Abendmahl das gröfste Geschenk Gottes an die Menschheit; aber doch ist es gröfsere Seligkeit, dafs Gott in uns geistlich geboren werde, als die leibliche Vereinigung mit Christo. Wer geistig recht bereit wäre, dem würde jede Speise ein Sakrament. Sakrament bedeutet Zeichen. Wer am Zeichen haften bleibt, kommt nicht zu der inwendigen Wahrheit, auf die jenes blofs hindeutet, S. 568; 239; 396; 593). Mönchische Askese, Heiligen- und Reliquiendienst, Beichtstuhl sind für den Höherstrebenden wertlos, wie alles äufsere Formenwesen (S. 340; 295; 241; 599). Bis zum Tode ist ein Fortschreiten in der Heiligung möglich, der Tod ist der Abschlufs. Der Zustand, in welchem der Mensch bei seinem Tode ist, bleibt sein Zustand für immer (S. 639). Die Hölle ist ein Zustand, das Sein im Nichts, in der Gottentfremdung. Für die, welche sich kurz vor dem Tode bekehren, wird ein Fegefeuer zugegeben, welches einmal ein Ende nimmt. Am jüngsten Tage spricht nicht Gott das Gericht, sondern jeder Mensch spricht sich selbst sein Urteil; wie er da in seinem Wesen erscheint, so soll er ewig bleiben. Die Auferstehung des Leibes ist so zu verstehen, dafs der Leib das Wesen der Seele mit überkommt; was aber aufersteht, ist nicht der stoffliche Leib selber, sondern das ideelle Prinzip des Leibes (S. 470—472; 522). —

Eckharts Lehre ist eine spekulative Deutung, zum Teil Umdeutung der fundamentalen christlichen Dogmen, beruhend auf einer kühnen metaphysischen Grundanschauung, dem Gedanken der Wesensgleichheit der Seele mit Gott. In seinem freien Verhältnis zur Kirchenlehre ist er der Vorläufer der neueren Wissenschaft. Wenn neuere Denker aus reiner Vernunftwissenschaft heraus eine Übereinstimmung mit dem Christentum angestrebt haben, so ist E. von einer, wie er glaubte, kirchlichen Anschauung zu einem Absolutismus der Vernunft gekommen. Seine Grundstimmung ist aus dem innersten Wesen der deutschen Nationalität geschöpft; in Deutschland sind die von ihm ausgegangenen Anregungen nicht wieder untergegangen, auch als sein Name fast vergessen war. Wohl will er erbauen, aber vermittels klarer Erkenntnis. Das Dogmatische verliert bei ihm seine spezifische Form, das Geschichtliche seine wesentliche Bedeutung; die Motive seiner Lehre, wenn auch von einem hohen ethischen Bewufstsein und Streben getragen, sind rein wissenschaftlicher Art, wiewohl die Form der Wissenschaft zurücktritt. Nicht bei den Stufen der Erhebung der Seele zu Gott verweilt er, wie die romanische Mystik, sondern bei der Darlegung des wahren Seins und der wahren Erkenntnis. So will er in der Lehre der Kirche und seiner Vorgänger den reinen Gedanken aus aller Umhüllung herausschälen und auch die

Digitized by Google

Lehren der Ketzer in ihrer relativen Berechtigung ergreifen. Die mystischen Elemente bei E. sind: die Auffassung der höchsten Tätigkeit der Vernunft als unmittelbarer intellektueller Anschauung, die Leugnung des Seins alles Endlichen, die Forderung der Aufgebung des eigenen Selbst und die Lehre von der vollkommenen Einigung mit Gott als dem höchsten Ziele. Aber seine Mystik ist nicht sowohl Stimmung als Gedanke, und das gibt ihm die Besonnenheit und Klarheit, die er selten verleugnet. Die äufsersten Konsequenzen scheut er nicht; die Paradoxie wird eher gesucht als gemieden, der immer fesselnde, oft hinreifsende Ausdruck auf die Spitze gestellt, um eindringlich zu werden und den Gegensatz zur verflachenden gewöhnlichen Auffassung klarer darzustellen. Oft ist deshalb der Ausdruck paradoxer als der Gedanke, und E. nimmt Bedacht, die nötigen Restriktionen hinzuzufügen. Thomas von Aquino streift in vielen Punkten hart an das von E. Gelehrte an; aber seine Stellung zur Kirche und ihrer Lehre erlaubt ihm nicht, über alles Statutarische hinaus so weit in den reinen Grund des religiösen Bewufstseins zurückzugreifen. Insofern ist E.s Lehre ein vergeistigter Thomismus. Der Romane Thomas wurde die höchste wissenschaftliche Autorität der römischen Kirche, die Lehre Eckharts, des Deutschen, bereitete mit ihrer Ethik die Reformation, mit ihrer Metaphysik die spätere deutsche Spekulation vor.

Die mystische Schule, die sich an E. anschlofs, zerfällt in eine ketzerische und eine kirchliche Richtung. Jene, die falschen „freien Geister", huldigte einem wüsten und in seinen Konsequenzen unsittlichen Pantheismus, diese suchte E.s Lehre in einem gemilderten Sinne mit persönlicher Frömmigkeit zu verbinden. Es war eine populäre, grofse Teile des deutschen Volkes ergreifende Bewegung. Alte Ketzereien fanden an E. einen Halt; aber auch die weitverbreitete, stille Gemeinde der Gottesfreunde (der Name bezeichnet den Gegensatz zu den Knechten des Gesetzes; vgl. Ev. Joh. XV, 15; Jacob. II, 23), deren Wesen ein schwärmerisches Gefühl der Gottesnähe bildet, fand ihre Häupter zumeist in den Schülern E.s. Die bedeutendsten unter E.s unmittelbaren Schülern sind der berühmte Prediger Johannes Tauler von Strafsburg (1300—1361), der in seinen Predigten eindringliche und sittlich erweckliche Mahnung mit der Wiederholung der spekulativen Lehren E.s verband, und Heinrich Suso von Konstanz (1300—1365), der Minnedichter der Gottesliebe, bei dem die frommen Ergüsse einer schwärmerischen Phantasie mit den abstrakten Spekulationen E.s eine seltsame Verbindung eingehen. Auch das Büchlein aus dem 14. Jahrhundert von unbekanntem Verfasser, das von Luther aufgefunden und unter dem Titel „Eine deutsche Theologie" herausgegeben, so grofse Wirkungen geübt hat, ist eine im wesentlichen getreue, teilweise die Spitzen des Ausdrucks abstumpfende Wiedergabe Eckhartscher Grundgedanken. Von demselben angeregt, nähert sich Johann Rusbroek (1293—1381), Prior im Kloster Grünthal bei Brüssel, mehr der romanischen Mystik und lehrt, ohne sich allzusehr in ontologische Spekulationen zu vertiefen, die Kontemplation als den Weg zu Gott, doch auch er dem Kanzler Gerson des Pantheismus und der Vergötterung der Seele verdächtig. Die Lehre Eckharts wissenschaftlich fortgebildet hat keiner von ihnen. Das rein theoretische Interesse trat bei ihnen hinter das religiöse und ethisch-praktische zurück; die wilden Auswüchse der Eckhartschen Gedanken haben sie alle bekämpft. Besonders suchen sie Gott und die Kreatur genauer zu sondern, betrachten die Einheit der Seele mit Gott nicht als eine Einheit des Wesens, sondern des Willens oder des Schauens, und fassen den Begriff des Glaubens mehr als eine Unterwerfung des Verstandes unter die Autorität, ohne doch sich von E.s Auffassung

Digitized by Google

ablösen zu können. Am meisten haben Tauler und die „deutsche Theologie“ das Fortleben der Eckhartschen Spekulation vermittelt, während auf Eckharts Andenken und Schriften der Bann der Kirche mit aller Schwere lastete.

Die spätere Mystik, wie sie sich unter den Brüdern des gemeinschaftlichen Lebens (gestiftet von dem Freunde Rusbroeks, Gerhart Groot, gest. 1384) besonders durch Thomas Hamerken von Kempen (gest. 1471, „Von der Nachfolge Christi“) ausgebildet hat, und von hier aus angeregt bei Johann Wessel (gest. 1489) zu einem System reformatorischer Theologie geworden ist, trägt nicht mehr den spekulativen Charakter der Schule Eckharts.

Digitized by Google

Zusätze und Berichtigungen.

S. 6, Z. 10 v. u. s. h.: Versione italiana (Bardenhewer, Patrologie) — per Angelo Mercati, Roma 1903. O. Bardenhever, Les pères de l'Eglise, leur vie et leurs oeuvres. Edit. française par P. Godet et C. Verschaffel, 3 voll., Paris 1898, 99.

S. 17, Z. 10 v. o. s. h.: R. A. Hoffmann, Das Marcusevangelium und seine Quellen. Ein Beitrag zur Lösung der Urmarcusfrage, Königsb. 1904.

S. 28, Z. 19 v. u. s. h.: Ignatii Antiocheni et Polycarpi Smyrnaei epistulae et martyria ed. et annotat. instruxit Ad. Hilgenfeld, Berl. 1902, mit neueren Hypothesen über Pseudo-Ignatius oder besser die Pseudo-Ignatii.

S. 37, Z. 26 v. o. s. h.: C. Schmidt, Plotins Stellung zum Gnosticismus.

S. 51, Z. 17 v. u. s. h.: W. Flemming, Zur Beurteilung des Christentums Justins des Märtyrers, Lpz. 1893.

S. 52, Z. 1 v. o. s. h.: Ad. Harnack, Diodor v. Tarsos. Vier pseudojustinische Schriften als Eigentum Diodors nachgewiesen, Texte u. Untersuch., N. F. VI, 4, Lpz. 1901. Es sind das die vier: Quaestiones et responsiones ad orthodoxos, Quaestiones gentilium ad Christianos, Quaestiones Christianorum ad gentiles, Confutatio dogmatum Aristotelis.

S. 73, Z. 14 v. o. s. h.: Frz. Xav. Burger, Minuc. Felix u. Seneca, Münch. 1904.

S. 91, Z. 29 v. u. s. h.: J. Turmel, L'eschatologie à la fin du quatrième siècle. Rev. d'histoire et de littérat. religieuse, 1900, S. 97—127. Handelt namentlich auch von der origenistischen, die auch nach der Verurteilung des Origenes noch Anhänger hatte.

S. 96, in der Seitenüberschrift l.: Origenes statt: Origines.

S. 118, Z. 6 v. u. s. h.: Guillaume Voisin, L'Apollonarisme. Etude historique, littéraire et dogmatique sur le début des controverses christologiques au IV. siècle, Par. 1901 (vielfach gegen Dräseke).

Ebd., Z. 4 v. u. s. h.: Ad. Harnack, Diodor v. Tarsos, s. Lit. zu Justin.

S. 155, Z. 11 v. o. l.: Engelkemper statt: Engelkauper.

S. 156, Z. 23 v. o. s. h.: P. de Martigné, La scolastique et les traditions franciscaines, Par. 1888.

Ebd., Z. 12 v. u. s. h.: Derselbe (M. de Wulf), La décadence de la scolastique à la fin du moyen âge, Rev. Néo-scolast., X, 1903, S. 359ff.

S. 157, letzte Z. s. h.: Bernier, L'abstraction scolastique et l'intellectus agens, Rev. de philos., 4., 1904, S. 215ff.

S. 189, Z. 11 v. o. s. h.: B. Nazzari, Nota psicologica interno al significato del argomento di S. Anselmo, Riv. filos., VI, 1904, S. 183ff.

S. 228, Z. 27 v. u. l.: Schalkhausser statt: Schatzhauser.

S. 259, Z. 1 v. u. s. h.: David Kaufmann, D. Führer Maimûni's in der Weltlitteratur, A. f. G. d. Ph., XI, 1898, S. 335—374.

S. 270, Z. 18 v. o. s. h.: Schem tob ibn Falaqueras Propädeutik der Wissenschaften, Reschith Chokmah. hrsg. von Mor. David, Berl. 1901.

S. 289, Z. 22 v. o. s. h.: Gerard, La cosmographie d'Alb. le Grand d'après l'observation et l'expérience du moyen âge, Rev. Thom., Sept., Oct. 1904.

S. 301, Z. 23 v. o. s. h.: J. Lindsay, La philosophie de S. Thomas, Rev. Néo-scol., XI, 1904, S. 58ff.

S. 328, Z. 3 v. u. l.: Barlière statt: Berlière.

S. 330, Z. 19 v. o. s. h.: F. A. Gasquet, An unpublished fragment of a work of Rog. Bacon, The Engl. Hist. Rev., 12, 1897, S. 494—517.

Ebd., Z. 19 v. o. s. h.: E. Flügel, Rog. Bacons Stellung in d. Gesch. der Philosophie, Philos. St., 19, 1902. A. Döring, Die beiden Bacon, A. f. G. d. Ph., 17, 1904, S. 341ff.

S. 340, Z. 20 v. u. s. h.: M. de Wulf, La décadence de la Scolastique à la fin du moyen âge, Rev. Néo-scolast., X, 1903, S. 359.

Digitized by Google

Register.

Dieses Register enthält sowohl die Namen der in diesem Bande erwähnten Philosophen, als auch die der darin vorkommenden Geschichtschreiber der Philosophie und Litteratoren. Bei den Philosophen sind die Hauptstellen mit einem vorgesetzten Sternchen (*) bezeichnet.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

B.

Digitized by Google

Digitized by Google

C. (vgl. auch K.)

Digitized by Google

D.

Digitized by Google

Digitized by Google

E.

Digitized by Google

F.

Digitized by Google

Digitized by Google

H.

Digitized by Google

I. J.

Digitized by Google

Digitized by Google

K. (s. auch C.)

Digitized by Google

L.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

N.

Digitized by Google

O.

P.

Digitized by Google

Digitized by Google

Q.

Digitized by Google

R.

Digitized by Google

S.

Digitized by Google

Digitized by Google

T.

Digitized by Google

U.

V.


Digitized by Google

Digitized by Google

X.

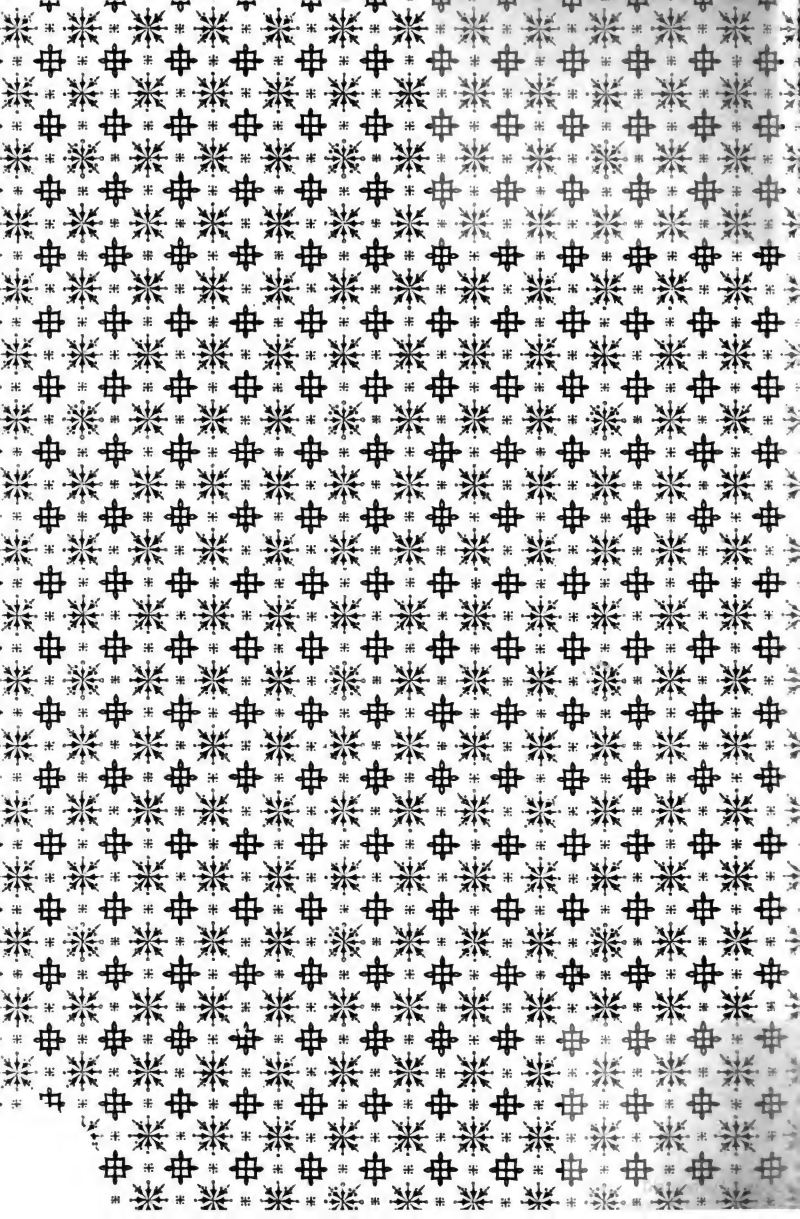
Y.

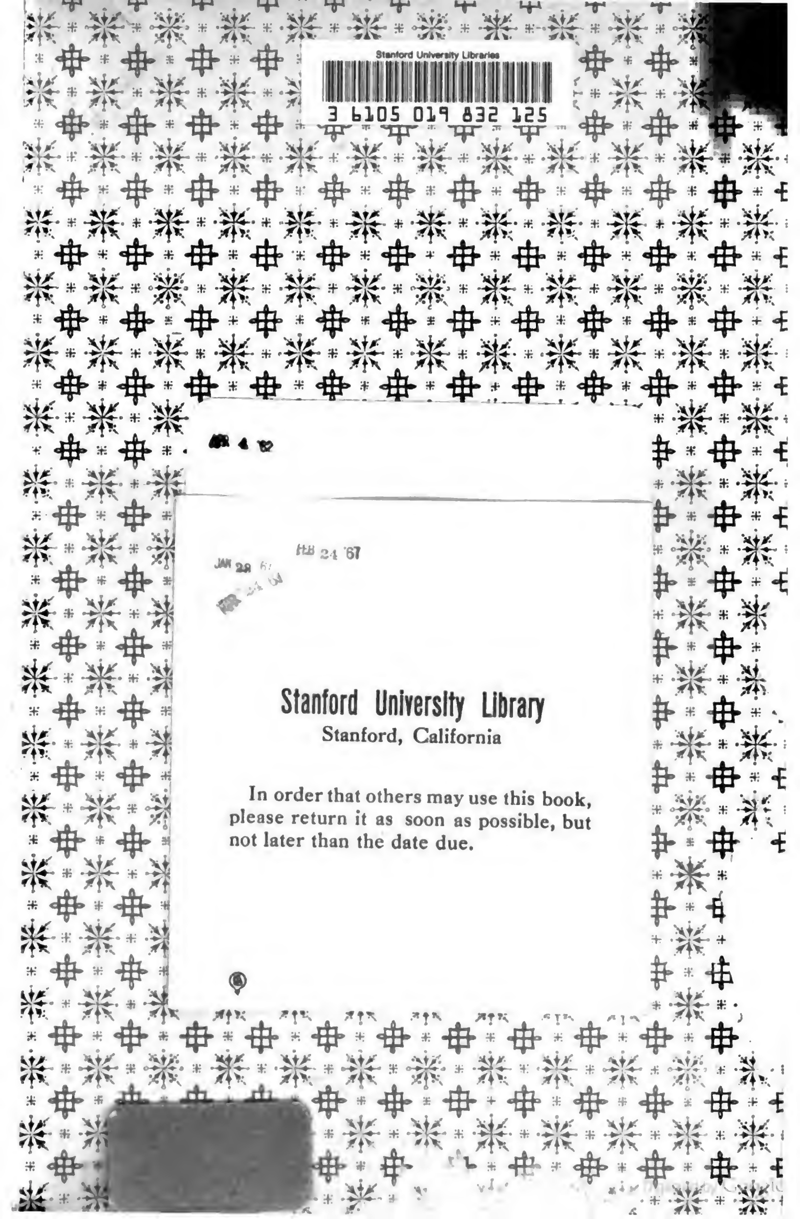
Z.

Digitized by Google

Gedruckt in der Königlichen Hofbuchdruckerei von E. S. Mittler & Sohn,
Berlin SW_{12}, Kochstraße 68—71.

Digitized by Google




Stanford University Libraries
3 6105 019 832 125

FEB 24 '67
JAN 28 '67

Stanford University Library
Stanford, California

In order that others may use this book, please return it as soon as possible, but not later than the date due.

